NOV 2 3 1948

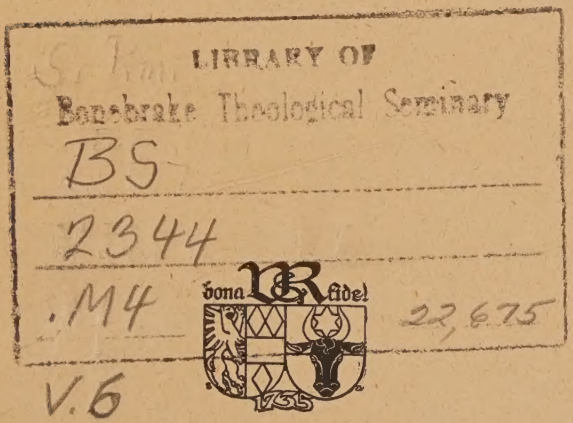
Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer
Sechste Abteilung – 9. Auflage

Der zweite Korintherbrief

Für die 9. Auflage bearbeitet

von

D. Dr. Hans Windisch
o. Professor an der Universität Leiden


LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BS
2344
.M4
22675
V.6
1924

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1924

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer	1840
2.	„ „ „ „ „ „	1850
3.	„ „ „ „ „ „	1856
4.	„ „ „ „ „ „	1862
5.	„ „ „ „ „ „	1870
6.	„ „ G. Heinrici	1883
7.	„ „ „ „	1890
8.	„ „ „ „ (seit 1914 vergriffen)	1900

Übersetzungsrecht vorbehalten. Made in Germany.

Druck von Hubert & Co. G. m. b. H., Göttingen

D. Adolf Jülicher

gewidmet.

Vorwort.

Die Neubearbeitung dieses Kommentars war zunächst von Joh. Weiß, dem Kommentator des I Kor, übernommen worden. Nach dessen viel zu frühem Tode (1914) wurde sie mir übertragen. Ich übernahm die Arbeit in pietätvollem Gedenken an den vorbildlichen Exegeten und tat es bei aller Wehmut um so lieber, als ich gerade von Joh. Weiß zuerst in die Probleme des II Kor eingeführt worden bin (im neutestamentl. Seminar zu Marburg, im Wintersemester 1901/2) und die Anregungen, die ich damals empfing, weiterhin bei mir wirksam geblieben sind.

Wie Joh. Weiß' Kommentar zum I Kor und wie die übrigen Bände des Meyerschen Kommentarwerkes, die in den letzten Jahren erschienen sind, stellt auch der vorliegende Kommentar ein völlig neues Werk dar. Die in ihrer Art vortreffliche Bearbeitung von Meyer-Heinrici ist von mir (wie jeder andere ältere Kommentar) nur eben mitberücksichtigt.

Mein Hauptinteresse galt der eigentlichen Erklärung des Briefs, d. i. der Aufgabe, den Gedankengang, den Gedankengehalt, die nur angedeuteten oder nur zu erschließenden Gedanken, Motive und Gefühle, vor allem auch die in den einzelnen Teilen des Briefes vorauszusetzende briefliche Situation und die für II Kor ja ganz besonders verwickelten Beziehungen zwischen Paulus und seiner Lesergemeinde herauszustellen; dabei war mein letztes Ziel, die Persönlichkeit des Briefschreibers (als Menschen und als apostolischen Zeugen) aus dem Briefe verständlich zu machen.

Weiter war ich bestrebt, die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der paulinischen Aussagen in unserem Brief aufzuhellen. Auf diesem Gebiet hat namentlich Heinrici gute Vorarbeit geleistet. Doch verlangte der heutige, namentlich durch Reitzenstein bestimmte Stand der Probleme eine noch umfassendere Behandlung. Meine Aufgabe war zunächst, das schon von den Vorgängern (Wettstein, Heinrici vor allem) gesammelte Vergleichsmaterial zu sichten und zu vermehren. Auch hier war die Identifizierung der seit Jahrhunderten meist ungeprüft von Buch zu Buch herübergenommenen Parallelen keine leichte Arbeit (vgl. v. Dobschütz im Vorwort zu Thess.)[1]. Sodann war in kurzen Bemerkungen oder in längeren Exkursen, soweit der Rahmen eines Kommentars es gestattete, das Verhältnis des Paulus zu den jüdischen und hellenistischen Zeitanschauungen zu erörtern. Die wichtigsten Parallelstellen sind im Wortlaut abgedruckt, doch mußte mancher Text nachträglich noch gestrichen werden, da der Umfang des Manuskripts starke Kürzungen verlangte. Es muß dem

[1] Einige wenige Zitate habe ich nicht verifizieren können, aber um ihrer Wichtigkeit willen doch aufgenommen; ich mache namentlich auf „Demosth. prooem." S. 85 und „Polyb. S. 1055" S. 201 aufmerksam; vielleicht weist mir ein Leser diese Stellen nach.

Leser überlassen bleiben, solche Stellen, die ihn interessieren, selbst nachzuschlagen; wenn das unerläßlich ist, habe ich bisweilen ein ! gesetzt. Zur Literatur, die bei der Durcharbeitung dieses Kommentars unentbehrlich ist, rechne ich (außer der Grammatik von Blaß-Debrunner) noch: die LXX, die Pseudepigraphen des A.T., Strack-Billerbecks Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch (dessen Paulus-Band leider noch nicht erschienen ist), weiter Philo, Josephus, Seneca, Epiktet und die Hermetika, die apostolischen Väter, in zweiter Linie Plato, Plutarch und Cicero.

Schließlich habe ich, in der Nachfolge von J. Weiß, der Frage der Einheitlichkeit des Briefes größere Aufmerksamkeit gewidmet. Ich erneuere die Krenkelsche Hypothese, die bisher nur wenige Liebhaber gefunden hat, aber m. E. die bestmögliche Fassung der Vierkapitel-Hypothese darstellt. Mit J. Weiß und einigen anderen Forschern bezweifle ich indes auch die Integrität der ersten sieben Kapitel und die des Kollektenabschnitts. Es war nicht meine Absicht, meine Zweifel und meine Lösungen dem Leser aufzudrängen; doch meine ich zum mindesten der Forschung die Aufgabe gestellt zu haben, die Einheitlichkeit unseres Briefs nun mit neuen Argumenten zu erweisen.

Wie jeder Kommentator habe ich somit aus meinem Schatze „Altes und Neues" zu bringen versucht. Wenn der Kirchenhistoriker Hch. Böhmer einmal äußert, die Überschrift Collecta ad Paulum (in Luthers Galaterkomm.) passe auch auf die meisten modernen Kommentare; der Unterschied sei nur der, daß man das im Mittelalter gleich offen sagte, heute aber stillschweigend dem Leser überlasse, festzustellen, wieweit die vorgetragene Weisheit bloß scientia traducta sei (Theol. Lit.-Bl. 1919 S. 4), so trifft diese Kritik uns nicht. Der Leser weiß, daß der Kommentator (wie übrigens auch jeder Kirchenhistoriker) von den Arbeiten seiner Vorgänger zehrt, und die Bescheidenheit verbietet, das Neue und Eigene, womit der Erklärer die Tradition zu bereichern sucht, als solches zu kennzeichnen. Daß ich viel von meinen Vorgängern gelernt habe, kommt überdies in diesem Kommentar in den zahlreichen Hinweisen auf sie deutlich zum Ausdruck. Mit Bewußtsein habe ich in dieser Hinsicht die Kontinuität mit dem alten Meyer gewahrt, und mit Absicht habe ich öfter auch ältere Kommentatoren zitiert, damit auch jugendliche Leser sehen, daß die exegetische Weisheit nicht erst eine Gabe des 20. Jhdts. oder gar der Nachkriegszeit ist[1].

Was ich hier biete, ist also im Wesentlichen nur das, was K. Barth den ersten primitiven Versuch einer Erklärung zu nennen beliebt hat (Der Römerbr. [2]S. IX). Der Kenner weiß, daß schon so bescheidene Arbeit den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, und auch Barth erkennt, im Gegensatz zu vielen seiner jugendlichen Anhänger, an, daß solch wissenschaftliche Behandlung des Textes die unentbehrliche Grundlage für ein wirkliches Verständnis der Texte abgibt. So sehr ich die von Barth gegebene „Re-Interpretation" des Röm. zu würdigen weiß, in einen wissenschaftlichen Kommentar gehört eine solche „Erklärung", die zugleich grandiose Um-Deutung, bisweilen gewaltsame Verrenkung und Miß-Deutung des Textes darstellt, sicher nicht hinein (vgl. Jülicher, Theol. Lit.-Ztg. 1922 Nr. 25).

Trotz umfangreicher Streichungen im Manuskript ist der Kommentar um einige Bogen stärker geworden, als ursprünglich vorgesehen war. Die exegetischen,

[1] Auf Seite 1 muß es natürlich heißen: b) aus dem 19. und 20. Jahrhundert.

die theologisch-religionsgeschichtlichen und die literarkritischen Probleme des II Kor sind heutzutage so vielseitig und so verwickelt geworden, daß diese Ausführlichkeit keine Verwunderung erregen kann. Dem Verlag sei für die Bewilligung der Umfangsüberschreitung auch an dieser Stelle warmer Dank gesagt, ebenso dem Setzerpersonal der Druckerei, das mit dem Manuskript manche Mühe gehabt hat, und nicht zuletzt dem Hauskorrektor der Druckerei, der mich in der Korrektur auch auf stilistische Unebenheiten aufmerksam gemacht hat.

Begonnen habe ich die Arbeit an diesem Kommentar im Herbst 1917; das Manuskript war in der Hauptsache fertig im Frühjahr 1923; der Druck begann um Weihnachten 1923 und endete im Juli 1924.

Gewidmet ist der Kommentar dem Manne, den ich als Meister der Paulus- (wie der Parabel-) Exegese besonders verehre, dem ich (neben J. Weiß) die erste Einführung in die moderne Paulus-Exegese verdanke, und dessen Weise wissenschaftlicher Exegese mir bei dem Schreiben dieses Kommentars als Ideal vor Augen gestanden hat!

Leiden, im Juli 1924.

Hans Windisch.

Inhalt.

Literatur 1
Nachträge s. S. 436.

Einleitung.
1. Der literarische Charakter des II Kor und sein Verhältnis zum I Kor . . 6
2. Die Zwischenereignisse 9
3. Die Einheitlichkeit des II Kor 11
4. Die Echtheit des II Kor 21
5. Die Gegner des Paulus in II Kor 23
6. Die Chronologie 26
7. Zur Textkritik 29

Erklärung 31
Zuschrift und Gruß $1_{1.2}$ 31
Briefeingang 1_{3-11} 36

A. Erster Hauptteil: $1_{12}-7_{16}$.
Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Gemeinde und Verherrlichung des apostolischen Lehr- und Leidensberufs 52
I. Erörterung der zwischen P. und der Gemeinde schwebenden Angelegenheiten $1_{12}-2_{13}$ 52
II. Verherrlichung des apostolischen Amtes und Rechtfertigung der apostolischen Amtsführung zur Herstellung eines guten Einvernehmens mit der Gemeinde $2_{14}-7_4$ 95
III. Fortsetzung der 2_{12}f. begonnenen Erzählung und Abschluß der von Titus eingeleiteten Verständigung mit der Gemeinde 7_{5-16} 223

B. Zweiter Hauptteil: Kap. 8 und 9.
Regelung des Kollektenwerkes 242
I. Erste Erörterung der Kollektensache Kap. 8 243
II. Zweite Erörterung der Kollektensache Kap. 9 268

C. Dritter Hauptteil: Kap. 10–13.
Abrechnung mit den persönlichen Gegnern in Korinth und mit der sie duldenden Gemeinde als Vorbereitung eines neuen Besuchs 290
I. Zurückweisung dreier Anschuldigungen und entsprechender Anmaßungen der Gegner Kap. 10 290
II. Törichte Selbstverherrlichung zur vernichtenden Abwehr der Gegner und zur Rechtfertigung der eigenen Person 11_1-12_{13} 315
III. Das Programm des neuen Besuchs und Abschluß der Auseinandersetzung mit der Gemeinde $12_{14}-13_{13}$ 398

Schlußbetrachtung 431

Register 434

Nachträge 436

Literatur.

1. Kommentare.

a) Ältere Kommentare.

Chryſoſtomus (Chryſ.) Migne Patr. Gr. 61, 381–610.
Theodoret (Thdt.) Migne Patr. Gr. 82 c. 375/460.
Cyrill v. Alex. Migne Patr. Gr. 74, 915–952.
Joh. Damascenus Migne Patr. Gr. 95, 705–776 (meiſt aus Chryſ.).
Catenae (Cat.) Graecorum Patrum in N. T. ed. J. A. Cramer, Bd. V, Oxf., p. 348–444, 1844.
Theophylact (Thphl.) Migne Patr. Gr. 124 c. 797–951.
Ephraim Syrus Comm. in ep. Pauli Venet. 1893, 85–116.
Scholia ed. Matthaei (N. T. vol. 7. 1783) 252–273 (zumeiſt Exzerpte aus Cat.).
Ambroſiaſter (Ambſt.) = Pſ.-Ambroſius, Commentar. in XII epist. beat. Pauli, Migne Patr. lat. 17, 291–358[1]).
Pſ.-Hieronymus, Migne P. lat. 30, 805–842 und Pſ.-Primaſius a. a. O. 68, 553–584[2]).
Erasmus, In N. T. annotationes 1516.
J. Calvinus, In N. T. Commentarii, ed. A. Tholuck V, 479–606.
H. Grotius, Annotationes in N. T. vol. VI p. 458–546 (Groningen 1828).
J. A. Bengel, Gnomon N. T. [3]1773.
J. J. Wettſtein, N. T. Graecum II 1752, 177–215.

b) Aus dem 19. Jahrhundert.

K. Schrader, Der Apoſtel Paulus IV 1835 S. 233–339.
L. J. Rückert (Rück.), Der zweite Brief Pauli an die Korinther. Lpzg. 1837.
H. A. W. Meyer (Mr.), Der zweite Brief an die Korinther (Kritiſch-exeget. Komm. über das N. T. VI) [1]1839, [5]1870.
K. v. Hofmann (Hfm.), Der zweite Brief an die Korinther. (Die h. Schrift des N. T. II 3) [2]1877.
A. Klöpper (Klr.), Kommentar über das zweite Sendſchreiben des Apoſtels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Berlin 1874.
G. Heinrici (Hnr.), Das zweite Sendſchreiben des Apoſtels Paulus an die Korinthier. Berlin 1887.
J. Cramer, De Philippica van Paulus tegen de gemeente van Korinthe (2. Kor. 10–13). (Exegetica et Critica IV.) Utrecht 1893.
B. Weiß, Die Pauliniſchen Briefe im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung. Leipzig 1896, [2]1902.
G. Schnedermann (Schned.), Die Briefe Pauli an die Korinther. (Kurzgefaßter Kommentar zu den bibl. Schriften, hrsg. v. Strack u. Zöckler III 2) 1887, [2]1895.
P. W. Schmiedel (Schm.), Die Briefe an die Korinther (Handkommentar zum N. T. II 2) 1891, [2]1892.
G. Heinrici (Mr.-Hnr.), Der zweite Brief an die Korinther (= Meyer VI [6]1883, [8]1900).
W. Bouſſet (Bt.), Der zweite Brief an die Korinther (in: Die Schriften des N. T., hrsg. v. J. Weiß (†), W. Bouſſet und W. Heitmüller II) [1]1905, [3]1917.
E. Kühl, Erläuterungen der paulin. Briefe I 1907, 203–278.
H. Lietzmann (Ltzm.), An die Korinther II (Handbuch zum N. T. III 1). Tübingen 1909 = [2]1921, [3]1923.

[1] S. über dieſ. Komm. A. Souter, A study of Ambrosiaster (Texts a. Studies VII 4) 1905; W. Mundle, Die Exegeſe der paulin. Briefe im Komm. des Ambſt. 1919.

[2] Beide Komm. ſind Bearbeitungen des Komm. des Pelagius, ſ. darüber H. Zimmer, Pelagius in Irland 121 ff. 134 ff. und vor allem A. Souter, P.' expositions of 13 epistles of St. Paul (Texts a. Studies IX 1) 1922.

Ph. Bachmann (Bchm.), Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (Kommentar zum N. T., hrsg. v. Th. Zahn, Bd. VIII) 1909, [3]1918.
Ad. Schlatter (Schl.), Der zweite Brief an die Korinther (Erläuterungen zum N. T. II 1909, [2]1920, [3]1923.
J. E. Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther. Freiburg i. B. 1910.
A. Menzies, The second epistle of the Apostle Paul to the Corinthians. London 1912.
Th. Daechsel, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Dresd. 1913 I S. 234–250, II 163–179.
Georges Godet (Gdt.), La seconde épître aux Corienthiens (publié ... par P. Comtesse). Neufchatel 1914.
L. J. Koch, Fortolkning til Paulus' andet brev til Korinthierne. Kopenhagen 1914/1917.
A. Plummer (Plr.), A critical and exegetical commentary on the second epistle of St. Paul to the Corinthians. Edinburgh 1915.
J. Sickenberger (Sick.), Die beiden Briefe des h. Paulus an die Korinther ... (Die h. Schriften des N. T., übersetzt und erklärt, Bd. V). Bonn 1919, [3]1923 [1].
A. van Veldhuizen, Paulus' brieven aan de Korinthiërs (Tekst en Uitleg). Groningen, den Haag 1917, [2]1922.
W. H. Isaacs, The second epistle of Paul to the Corinthians. A study in translations and an interpretation. Oxford 1921.

c) Praktisch-erbauliches.

F. Langheinrich, Der 2. Brief S. Pauli an die Kor. [2]Leipzig 1905.
F. Niebergall, Praktische Erklärung des N. T. [1]1909, 81–112 (= Lietzm.'s Handb. V), [3]1922.
G. Mayer, Die Korintherbriefe in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis (Das N. T. in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis Bd. VII). Gütersloh 1914. – Vgl. noch zu 2₅.

2. Spezialarbeiten über (I und) II Kor.

F. Bleek, Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Kor. (Th. St. u. Kr. 1830, 614–632).
J. F. Räbiger, Krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Ap. Paulus an die korinth. Gemeinde. Breslau [1]1847, [2]1886.
Ad. Hausrath, Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther. Heidelberg 1870.
H. J. Holtzmann, Das gegenseitige Verhältnis der beiden Korintherbr. (Z. f. wiss. Th. 1879, 455–492).
C. Holsten, Einleitung in die Korintherbriefe (Z. f. wiss. Th. 1901, 324–369).
H. Hagge, Die beiden überlieferten Sendschreiben des Ap. P. an die Gemeinde zu Kor. (Z. f. prot. Th. 1876, 481–531).
H. A. v. d. Meulen, Onderzoek naar een verloren brief van Paulus aan de Korinthiërs. Diss. Leiden 1874.
J. M. S. Baljon, De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjecturalkritiek beschouwd. Utrecht 1884.
M. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Ap. P. 1890, 153–378.
J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth. Freiburg 1899; dazu: Christuspartei und Schwarmgeister in Kor. (Th. Qu.schr. 1911, 165–205).
A. Halmel, Der Vierkapitelbrief im zweiten Korintherbrief des Ap. Paulus. Essen 1894.
Derſ., Der zweite Korintherbrief des Ap. Paulus. Halle 1909.
H. Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes. Berlin 1896.
Derſ., Judaismus triumphatus. Berlin 1896.
W. C. v. Manen, De Brieven aan de Korinthiërs (Paulus III). 1896, 198ff.
R. Dreſcher, Der 2. Kor. und die Vorgänge in Kor. seit Abfassung des 1. Kor. (Theol. St. u. Kr. 1897, 43–111).

[1] Weitere kathol. Kommentare s. b. Golla S. IX ff.

K. König, Der Verkehr des P. mit der Gemeinde zu Kor. (Z. f. w. Th. 1897, 481–554).
J. H. Kennedy, The second and third epistels of St. Paul to the Corinthians. London 1900.
E. Haupt, Einführung in das Verständnis der Briefe des P. an die Korinther (Deutsch-evangel. Blätter 1903, S. 73–112. 153–179).
D. Völter, P. und seine Briefe. Straßb. 1905, 73ff.
J. H. Rendall, The epistles of Paul to the Corinthians. London 1909. S. auch Church Quart. Rev. Jan. 1916.
J. Weiß, Das Urchristentum. 1914/1917, S. 245–272.
Th. Bruston, Les trois épîtres de l'apôtre Paul aux Corinthiens conservées par l'église. Paris 1917.
A. Loisy, Les épîtres de S. Paul (Revue d'hist. et de litt. relig. VII 1921, 211ff.).
E. Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief (Bibl. Studien XX 4) 1922.
W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth (Beitr. z. Förd. chr. Th. XII 3). Gütersloh 1908.
A. Schlatter, Die Korinthische Theologie (Beitr. XVIII 2) 1914.

3. Allgemeine Hilfsmittel.

Zu der von J. Weiß im Komm. zu I p. XLVIf. genannten Lit. kommt noch hinzu
Cremer-Kögel, Wörterbuch der neutest. Gräzität. [10]1915.
A. Deißmann, Licht vom Osten. [4]1923.
Fr. Zorell, N. T. Lexicon Graecum. Paris 1911 (z. Z. das beste Lexikon zum N. T.).
J. H. Moulton u. G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri a. other non-literal sources (M.-M. Voc.), Part I—IV (bis λύω). London 1914/1920.
G. Abott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the N. T. Edinburg 1922.
J. H. Moulton, A Grammar of N.-T. Greek. I Prolegomena [3]1908; II Accidence a. word-formation ed. W. F. Howard. 2 Hefte. 1918. 1920.
A. T. Robertson, A Grammar of the Greek N. T. in the light of historical research. [3]1919 New-York.

Neuere Übersetzungen:

Die deutsche von H. Wiese: Das N. T. Stuttg. (1905) [4]1921;
D. N. T. in Luthers Übersetzung nach dem Grundtexte berichtigt und verbessert von D. B. Weiß. Lpzg. 1909 (für II K manche Verbesserung, aber nicht durchgreifend genug)[1].
Die holländische von H. Oort (sog. Leidsche Vertaling van 1912): Het Nieuwe Testament, opnieuw uit den grondtekst overgezet.
Die englische von J. Moffatt von 1916: The N. T. A new translation.

Neuere Lit. zu den paulin. Briefen und der paulin. Theologie s. in meinen Übersichten über die englisch-amerikanische und die kontinentale (hauptsächlich deutsche) Literatur in Z. N. T. W. 20 (1921), 149ff. 160ff. und in Harv. Theol. Rev. 1922, 115ff. 168ff. 199ff., weiter bei E. Jacquier, Etudes de critique et de philologie du N. T. Paris 1920. Als besonders wichtig nenne ich:
W. Morgan, The religion and theology of Paul. Edinburg 1917.
B. Sc. Easton, The Pauline Theology and Hellenism (Am. J. of theol. 1917, 358–382).
K. Deißner, Paulus u. d. Mystik seiner Zeit. [2]Lpzg. 1921.
J. Ubbink, Het eeuwige leven bij Paulus. Groningen 1917.
R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. [2]1920.
O. Schmitz, Das Lebensgefühl des Paulus. München 1922.
Zu den jüdischen Quellen kommt jetzt noch:
Sifre zu Deuteronomium von G. Kittel, 1. Lief. 1922.
H. Strack u. P. Billerbeck, Komm. zum N. T. aus Talmud und Midrasch, Bd. I 1922 (enthält auch schon für paulin. Briefe verstreutes Material).

[1] Luthers Übersetzung zeigt in II K besonders viel falsch oder unverständlich übersetzte Stellen, vgl. bes. 1 6. 8 (verhalten) 1 13f. 1 18 3 14 3 18 4 1f. 6 5 2. 6. 13 (!) 6 3 6 12f. 6 16 10 1. 11. 16 12 15 13 2.

Abkürzungen.

Am = Amos
Apg = Apostelgeschichte
Apk = Apokalypse
Asc. Jes. = Ascensio Jesaiae
Barn = Barnabas-Brief
Chron = Chronik
Corp. Herm. = Hermetis Trismegisti Poemander (sog. Corpus Hermeticum) herausg. v. Parthey, I und XIII zitiert nach Reitzenstein, Poimandres.
Dan = Daniel
Debr. = Blaß' Grammatik des Neutest. Griechisch, 4. Aufl. 1912 von Debrunner
Did = Didache
Dt = Deuteronomium
Eph = Epheser
Ex = Exodus
Ez = Ezechiel
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hebr = Hebräer-Brief
Hen = Henoch
Hos = Hosea
Ign = Ignatius
Jak = Jakobus(-Brief)
Jer = Jeremias
Jes = Jesaias
Joh = Johannes
Jos = Josua
Jub(il) = Buch der Jubiläen
Jud = Judas(-Brief)
Klem = Klemens(-Brief)
Kol = Kolosser
Kön = Könige
Kor = Korinther
Lev = Leviticus
Lk = Lukas
Makk = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mand. = Mandata (Hermas)
Min. = Minuskeln
Mk = Markus
Moulton = Einleitung in die Sprache des Neuen Test. von J. H. Moulton, Deutsche Ausgabe 1911.
Mt = Matthäus
N. F. = Neue Folge
Nu = Numeri
Od. Sal = Oden Salomos
Orac. Sib(yll). = Oracula Sybillina
Petr = Petrus
Phil. = Philipper (Philemon: Phm.)
Polyk. = Polykarp
P. Oxy. = The Oxyrhynchus Papyri
PRE^3 = Real-Enzyklopädie für die Prot. Theologie u. Kirche, 3. Aufl.
Prov = Proverbien
Ps (vor Zahlen) = Psalmen
Ps. (vor Autornamen) = Pseudo-
Radermacher = Neutestamentliche Grammatik von Ludwig Radermacher (Handbuch zum Neuen Testament I 1)
Reg = Regum (Die Bücher Samuelis und der Könige nach der Zählung der LXX)
Rez. = Rezension
Ri = Buch der Richter
Röm = Römer
Sach = Sacharja
Sam = Samuel
Sap = Sapientia Salomonis
Seb. = Sebulon (in den „Testamenten")
Sim. (Test.) = Simeon (in den „Testamenten")
Sim. (Hermas) = Similitudo (Hermas)
Sir = Sirach
Test. = Testamente der zwölf Patriarchen
Thess = Thessalonicher
ThLZ = Theologische Literatur-Zeitung
ThQ = Theologische Quartalschrift
ThStKr = Theologische Studien u. Kritiken
Tim = Timotheus
Tit = Titus
Tob = Tobit
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Vis. = Vision (Hermas)
v. l. = varia lectio
Zeph = Zephanja
Zl. = Zeile
ZNTW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Josephus ist nach den §§ Nieses zitiert, die sich auch in der Ausgabe von Naber finden, Philo nach den §§ Cohn-Wendlands und den Seitenzahlen Mangeys.

Einleitung.

1. Der literarische Charakter des II Kor und sein Verhältnis zum I Kor.

1. Wer nach gründlichem Studium des I Kor an die Lesung des II Kor herangeht, ist zunächst über die geringen gegenseitigen Beziehungen der beiden Briefe überrascht.

Was uns an I vor allem in die Augen fällt, ist die große Mannigfaltigkeit der Fragen und Strömungen, durch die diese Gemeinde bewegt und im Atem gehalten wird, und wodurch der Ap. genötigt ist, eine erstaunliche Menge von Themen nacheinander abzuhandeln. Dem entspricht der eigenartige literarische Charakter von I; man bezeichnet ihn am besten als apostolische Kirchenordnung in Briefform (am nächsten verwandt die Pastoralbriefe). S. v. Manen, Paulus III 21.

Von ganz andrer Art ist der literarische Charakter des II Kor und das aus diesem Schreiben sich ergebende Bild von den inneren Verhältnissen der Gemeinde und ihren Beziehungen zum Ap. Während I eine verhältnismäßig große Anzahl von Teilen oder literarischen Einheiten aufweist, die im Umfang sehr verschieden sind und meist lose aneinander gereiht sind[1], gibt sich II ganz von selbst als eine Folge von drei, klar voneinander abgehobenen und in sich geschlossenen Briefteilen:

A: eine im ganzen freundschaftlich gehaltene, zuletzt enthusiastisch ausklingende Auseinandersetzung des Ap. mit der Gemeinde, worin einmal die zwischen Ap. und Gemeinde noch schwebenden Fragen zu voller Verständigung gebracht werden, und zugleich — in sehr losem Zusammenhang damit — eine klärende Beschreibung des apostolischen Amtes und der apostolischen Berufsführung geboten wird K. 1–7;

B: Ausführungen zur endgültigen Regelung des Kollektenwerkes K. 8–9;

C: eine scharfe Philippika gegen die Führer der Opposition in Kor., in die auch die Gemeinde mit Tadel und Bedrohung einbezogen ist, K. 10–13 (der sog. Vierkapitelbrief).

Der Aufbau in II zeichnet sich also vor dem in I durch viel größere Einfachheit und Geschlossenheit aus. Die Teile A und C des II Kor entsprechen literarisch und (wie man annehmen möchte) auch inhaltlich dem ersten Teil von I (K. 1–4); B knüpft inhaltlich an die sehr kurze Erklärung I 16_{1-4} an und entspricht literarisch den konkrete Einzelfragen behandelnden

[1] K. 1–4 5 6_{1-11} 6_{12-20} 7 8 9 (Einlage!) 10 11_{1-16} 11_{17-24} 12–14 (mit Einlage 13!) 15 16. Immerhin läßt sich auch die Mitte zu größeren Einheiten (mit Einlagen) zusammenfassen, also: A = K. 1–4; B = 5–7; C = 8–10; D = 11–14; E = 15; F = 16.

Abschnitten K. 5–15 des I. Briefes (genauer den größeren, die etwas gegliedert sind, wie K. 7, 8–10, 12–14). Nach der negativen Seite ergibt sich daraus, daß eine große Zahl der zur Zeit von I noch brennenden Fragen in II nicht mehr auf der Tagesordnung stehen; sie scheinen durch den Brief wie vielleicht auch durch die Maßnahmen des Timotheus (s. u.) glücklich geordnet zu sein. So kommt es auch, daß II nicht mehr wie I den Eindruck einer ap. Kirchenordnung macht (wenngleich Elemente einer solchen auch in II vorhanden sind: B ganz und in A etwa 25–11 eine Regelung zur Kirchenzucht); II ist vielmehr eine Komposition aus Apologie mit theologischer Belehrung (A), kirchenregimentlicher Verordnung (B) und Streitschrift (C), oder anders gefügt: II besteht aus zwei nach Anlage und Ton in sich ganz selbständigen apologetisch-polemischen Abschnitten, die durch eine den Streit völlig ignorierende kirchenregimentliche Einlage (B) voneinander getrennt sind.

Vergleicht man nun die Teile A und C genauer mit dem ersten Teil von I, wozu sie zu gehören scheinen, so fällt sofort auf, daß die Situation hier und dort doch eine ganz verschiedene ist: von einer Spaltung der Gemeinde in drei (oder vier) Gruppen hören wir in II nichts mehr. Nur wenn man in II 10 7 die „Christus-Partei" apostrophiert findet (doch vgl. uns. Erkl. u. J. Weiß XXXVIff.), wird man einen engeren Anschluß von II C an I A feststellen; nur wäre auch dann anzunehmen, daß die Streitlage zwischen P. und der Christus-Partei sich inzwischen stark verschoben hätte.

Lassen wir (mit J. Weiß) die Christus-Partei fallen, dann ist nur insofern ein Zusammenhang zwischen I A und II A C zu erkennen, als die schon in I A angedeutete kritische Haltung der Gemeinde oder einzelner Gruppen gegenüber P., jedenfalls nach II C, zu einer scharfen Opposition gegen P. sich ausgewachsen hat.

Dabei sind es sehr verschiedene Linien, die von I zu II A und von I zu II C führen.

Sehr eng wäre die Verbindung zwischen I und II A, wenn der in II A zum Abschluß gebrachte „Fall" mit dem des Blutschänders I 5 identisch wäre, wie früher allgemein angenommen wurde. Wie indes weiter unten und im Kommentar auseinandergesetzt wird, ist diese Kombination nicht haltbar. Dann schweigt also II wirklich auch von dem Fall der Blutschande und die in II A zur Erledigung kommende Angelegenheit stellt einen ganz neuen Konfliktsfall dar.

Sicher weisen die apologetischen Partieen in II A einige Berührungspunkte mit I auf: die Ankündigung eines Besuchs, die in I 16 indes noch vollkommen arglos erfolgt, in II 1 15 ff. dagegen inzwischen Anlaß einer Anschuldigung geworden ist, die der Ap. zurückweisen muß, weiter die Verteidigung des Ap. gegen allerlei persönliche Kritik, die an seiner Person geübt worden ist, vgl. II 1 12 ff. 2 14 ff. 3 1 ff. 4 1 ff. mit I 2 1 ff. 3 4 ff. 4 1 ff. 9 1 ff.; hierzugehörig auch eine in beiden Briefen vorkommende Aufzählung apostolischer Leiden vgl. II 4 7 ff. 6 4 ff. mit I 4 10 ff. – freilich ist die Einstellung in beid. Brf. verschieden. Neu sind demgegenüber die schon in II A wahrzunehmenden Anspielungen auf eine Gruppe von Predigern, die seitdem nach Kor. gekommen sind und wie es scheint ein judaistisch gefärbtes Evangelium verkünden (II 3 1 2 17 4 2). So hat denn die Auseinandersetzung mit den anderen Lehrern in II A einen ganz anderen Charakter als in I A, wenn auch die Verteidigung gegenüber der Gemeinde von einem viel ruhigeren Ton getragen ist als die in I A. In

II 5 wird jedenfalls das Thema von I 15 wieder aufgenommen, unser Schicksal nach dem Tode: aber es fehlt in II 5 jeder polemisch-lehrhafte Zug, vor allem ist der Kernpunkt von I 15, die „Auferstehung", in II 5 ganz umgangen. Die strenge paränetische Einlage $6_{14}-7_1$ erinnert an die Mahnungen, die P. nach $I\,5_9$ im vorkanon. Brief an die Kor. gerichtet hat, und an die Ausführungen I 5–6, deren Grundtendenz sie wiedergibt; wenn der Abschn. in II A ursprünglich ist, so ergibt sich indes nur dies, daß die Scheidung vom Heidentum, auf die P. in I mit solchem Nachdruck angedrungen hat, noch immer nicht restlos vollzogen ist. Im Ganzen sind also die Beziehungen zwischen I und II A wenig umfangreich und von geringer Bedeutung; Inhalt und Tendenz in II A erfährt wenig Licht aus I, neue Umstände und neue Gedankengänge tragen diesen Teil des neuen Briefes.

Viel enger erscheint dagegen der Zusammenhang zwischen I und II C. Vor allem wird in II C der Erweis der Rechtmäßigkeit des paulin. Apostolats wieder aufgenommen, und neben dem Verzicht auf Redeschmuck ($II\,11_6$ vgl. $I\,2_1$ff.) spielt namentlich die Ablehnung finanzieller Hilfe eine große Rolle (vgl. $II\,11_7$ff. 12_{14}ff. u. $I\,9_3$ff.). Die mit der Ankündigung eines neuen Besuchs verknüpften Drohungen $II\,12_{20}$f. 13_{1-10} decken sich weithin mit den Zurufen $I\,4_{18-21}$, mit denen I A endigt. Freilich der Ton und der Inhalt der polemischen Ausführungen in II C hat in I nicht seinesgleichen: der Konflikt ist schärfer, die Gegner sind offener herausgetreten und werden jetzt rücksichtslos niedergestoßen.

Am engsten scheint der Anschluß von II B an I zu sein; gibt sich doch dieses Mittelstück von II ganz als Weiterführung der $I\,16_1$ff. gegebenen Anregungen. Dennoch geht auch hier aus der Ausführung in II hervor, daß die Sache inzwischen einen anderen Verlauf genommen hat, als uns I 16 erwarten ließ.

Wenn also auch Verbindungsfäden zwischen allen drei Teilen von II und I hin und herlaufen, so erscheint doch die Gesamtsituation in allen Briefteilen von II stark verschoben. Das Material, das uns I zur Erklärung von II A C liefert, ist verhältnismäßig geringfügig. Jedenfalls scheinen Zwischenereignisse, die nur aus II erschlossen werden können, bei weitem belangreicher.

2. Nicht nur gegenüber I, auch den übrigen Briefen im corpus Paulinum gegenüber trägt II K einen ganz eigenen Charakter. Die Komposition im Ganzen (A, B, C) ist ohne jede Parallele. Beschränkt man sich auf die apologetisch-polemischen Hauptteile (A, C), so kommt Gal und die zweite Hälfte von Phil (K. 3) unserem Brief am nächsten. Doch ist die Rechtfertigung in II K viel persönlicher gehalten als in Gal, anderseits tritt in II K die theologische Belehrung sehr zurück; sie ist auch nicht so eng an die Verteidigung angeknüpft als in Gal; nur das innige persönliche Verhältnis zwischen Ap. und Gemeinde kommt in beiden Briefen fast ebenso stark zum Ausdruck. Die Schärfe der Polemik in II Kor C hat nur in Ph 3 ihresgleichen (vgl. auch Röm 16_{17-20}). Verteidigung gegen unfreundliche Kritik, die aus der Gemeinde oder von dritter Seite her geübt ist, findet sich auch in I Th eingestreut (die Berührungen sind da z. T. sehr nahe); auch in I Th gibt der Ap. seiner persönlichen warmen Hinneigung zu der Gemeinde herzlichen Ausdruck[1]. Dann finden sich auch in I Th Mitteilungen über ge-

[1] Vgl. über diese Beziehungen die interessante, in ihrer Hauptthese mir freilich unannehmbar vorkommende Studie von W. Hadorn Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des P. (Beitr. z. Förd. chr. Th. 24, 3. 4) 1919.

plante Reisen; in II Th Vorschriften über die Kirchenzucht. Mit den anderen Briefen (Rm Kol Eph) ist die literarische Verwandtschaft sehr gering: rein lehrhafte theologische Ausführungen finden sich in II K nur ganz wenig (in K. 3 und 5), katechismusartige Stoffe gar nicht. Höchstens ließe sich II Kor B mit Röm 14 f. vergleichen: Regelung einer bestimmten kirchlichen Angelegenheit mit theologischer Motivierung. Bedeutsamer sind die Berührungen mit den Past.-Briefen. Die Instruktionen, die da an Titus und Timotheus erteilt werden (vgl. Tit 1 5 ff. I Tim 1 3 ff. 3 14 ff. usw.), können uns auch die beiden Sendungen des Titus, die in II K vorausgesetzt werden (2 12 f. 7 5 ff. 8 6 ff.) veranschaulichen; die Bemerkungen zur Kirchenzucht (Tit 3 10 f. I Tim 1 20 5 20 6 3) lassen sich mit der Regelung der Bußaktion (II Kor 2. 7) vergleichen, ebenso die Warnungen vor den Irrlehrern mit der Polemik in II C, wenngleich der Stil in den Past. ein anderer ist als in uns. Br. Eine ganz ähnliche Situation wie in II K setzt III Joh voraus: auch da ist die Autorität des Briefschreibers angefochten, die Gemeinde ist in Gruppen verteilt, ein Brief ist vorausgegangen, den freilich die Opposition überhaupt nicht angenommen hat, und der Vf. kündigt seinen Besuch an, auf dem es zur scharfen Auseinandersetzung kommen soll. Sonst kommen aus den katholischen Briefen nur die polemischen Partien in Jud II Ptr I II Joh für einen Vergleich in Betracht. An Hebr erinnert nur der Midrasch II K 3 7 ff. Mit den Warnungen und Drohungen des Ap.s im II K lassen sich auch die apokalypt. Rundschreiben (Apk 2 f.) vergleichen. Außerhalb des Kanons weisen nur die Briefe des Ignatius und der Brief des Polykarp engere Stilverwandtschaft mit II K auf: auch da sehr warme Herzensergüsse, gutgemeinte Warnungen, Selbstverteidigung, Abfertigung von Falschlehrern. Die Situationen haben hier und dort manches Verwandte, überdies hat Ignatius die paulin. Briefe, darunter gelegentlich auch II K, nachgeahmt.

Trotz all dieser Berührungen steht uns. Br. innerhalb der ganzen urchristlichen Briefsammlung ganz einzig da. Nirgends wird der Kampf um das eigene Recht und um die Lauterkeit der eigenen Person so scharf und so nachdrücklich ausgefochten wie in II K; nirgends kommt die Hoheit und die Vielseitigkeit des ap. Charakters so ergreifend zur Darstellung. Kein Brief ist so reich an persönlichen Bekenntnissen, an erschütternden Konfessionen wie der unsrige. Drei Charakterzüge treten besonders deutlich heraus: die heroische Kraft, die einen unaufhörlichen und unerhörten Leidensdruck immer wieder zu überwinden weiß der mächtige Zorn, der den Gegner niederschmettert, und die fortreißende Liebe, die alle Kränkungen, die sie erfährt, und alle Verstimmungen zu meistern versteht. In keinem anderen Brief läßt uns der Ap. so tief in sein Herz schauen[1].

3. Noch deutlicher wird der Stilreichtum uns. Brfs., wenn wir die in ihm vertretenen Stiltypen nach den Typenregistern zu identifizieren suchen, die sich in den Schriften des Pſ.-Demetrius Phaler. Typi epistolares, und Pſ.-Libanius = Pſ.-Proclus-Platon. de forma epistolari (Characteres epist.) ed. V. Weichert, (ſ. auch Hercher Epistolographi Graeci 1873. 1 ff. u. 6 ff.) finden.

Auf die apologetisch-polemischen Teile (A u. C) im Ganzen oder auf einzelne Abschnitte derselben passen folgende Stilarten: aus Demetr.: der τύπος ἀπολογητικός (18), κατηγορικός (17), ὀνειδιστικός (4 = Procl. 13), ἐπιτιμητικός (6), ψεκτικός (9), weiter der νουθετικός (7) – es ist für den Griechen bezeichnend, daß er für den Typus des Streitbriefes so viel Nuancen zur Verfügung hat. Für die lehrhaften Abschnitte uns. Brfs. bietet er demgegenüber nur einen einzigen Typus, den διδασκαλικός (Lib. 27; vgl. zu dem Muster Jak 1 13 ff.).

Die Einzelpartieen in uns. Br. lassen sich durch folgende Typen charakterisieren: Abschn 1 15 ff. (Aufklärung über den Reiseaufschub) stellt den τύπ. αἰτιολογικός dar (Dem. 16) sc. ὅταν τὰς αἰτίας, δι' ἃς οὐ γέγονεν ἡ γενήσεται ὀτιδηποτοῦν, σημαίνωμεν, ſ. das Beispiel u. z. St. Die Abschn. 2 1 ff. 7 5 ff (wie auch der daselbst vorausgesetzte Tränenbrief) sind mit der ἐπ. θεραπευτική oder ἀπολογητική (Lib. 15, Dem. 18) zu vergleichen (ſ. zu 2 1 ff.); der Tränenbrief entspricht noch mehr der ἐπ. λυπητική (Procl. 39). An die Drohung 13 2 wie an die Erklärungen 1 23 2 1 erinnert die ἐπ. ἀπειλητική (Procl. 9). Auch der τύπ. ἀξιωματικός (Dem. 12) gehört in diesen Zusammenhang (ſ. zu 2 5 ff.). An

[1] Vgl. J. A. Johnston Roß The Epistle of the torn heart (Expos. 1923 I p. 130–133.

6_{11}ff. klingt die ἐπ. μετριαστική an (Liban. 36), wie die 7_2 gegebenen Versicherungen eine ἐπ. ἀπαρνητική formen (Liban. 10), s. z. d. St. Die Invektiven gegen die Feinde und die Anspielungen auf sie in C entsprechen auch der ἐπ. παροξυντική (Liban. 20): δι' ἧς ἐρεθίζομέν τινα καὶ παροξύνομεν πρὸς τὴν κατά τινος μάχην.

Drei wichtige Stiltypen uns. Brfs. sind in den genannten Listen nicht vertreten, die amtliche Kundgebung 5_{18}ff., die mit Paränese verbundene Regelung von Geschäften B und die Mitteilung persönlicher Erlebnisse 1_8ff. 2_{12}f. 7_5ff. 11_{23}ff. 12_1ff. Vor allem wird uns an der Hand einer solchen Vergleichung deutlich, daß uns. Br. eine besonders reiche Mischung von verschiedenartigen Stilarten darstellt (was übrigens auch schon von AB allein gilt). Die schulmäßige Stiltypik kennt nur kurze Briefe von einheitlichem Charakter; eine Ausnahme macht nur Liban., wenn er als letzte Art die ἐπ. μικτή anführt, ἡ ἐκ διαφόρων χαρακτήρων συνεστῶσα; aber auch da ist das Beispiel recht einfach, eine Zusammenfügung von Lob und Tadel vgl. I K 11_2ff. Uns. Br ist eine ἐπιστολὴ μικτή in höchster Potenz; er vereinigt verschiedene Arten des griechischen Streitbriefs, des aufklärenden, des der Rechtfertigung dienenden Briefs mit dem Typus des Amts- und Geschäftsbriefs (auch da gibts verschiedene Untergruppen) und dem der religiösen Belehrung und Vermahnung und der Stilart der Berichterstattung über jüngste und länger zurückliegende Ereignisse. Kein zweiter paulin. Brief hat in dieser Hinsicht einen so stark gemischten Charakter[1].

2. Die Zwischenereignisse.

Drei Worte bezeichnen die Probleme, um deren Entwirrung es sich hier handelt: Zwischenfall, Zwischenbesuch und Zwischenbrief.

Die Meinung, daß P. in II Kor 2 und 7 auf den Fall des Blutschänders von I 5 zurückkomme, war bis in das 19. Jhdt. die herrschende. Das ist begreiflich, weil 1) die Angaben in II, für sich genommen, zunächst sehr undeutlich erscheinen, 2) die ältere Exegese mit keinerlei Zwischenereignissen rechnete, also für die Erklärung von II Kor ganz auf I Kor angewiesen war und 3) oberflächliche Betrachtung zwischen II 2. 7 und I 5 wirklich Berührungspunkte ersehen kann. Der einzige Theolog, der — ohne Nachwirkung — gegen die Gleichsetzung der beiden Fälle protestierte, ist Tertullian s. de pudic. 13f. und Mr.-Hnr. 11f. Daß P. vor Abfassung von II schon zweimal in Kor. gewesen (vgl. 12_{14} 13_1), war schon seit dem 18. Jhdt. eine weithin verbreitete Einsicht. Aber man rechnete diesen zweiten Besuch entweder in den Gründungsaufenthalt ein, der dann durch einen kurzen Ausflug in zwei Besuche sich teilt, oder man nahm einen Vorbesuch an, der entweder vor die zweite Ankunft in Ephesus (Apg 19_1) oder in den ephesinischen Aufenthalt eingelegt wurde. Und den Tränenbrief 2_1ff. bezog man allgemein auf I.

Erst F. Bleek emanzipierte sich von dieser festen kirchlich-exegetischen Tradition, indem er (1830) 1) den Beweis führte, daß P. „bei der Abfassung unserer beiden Briefe an die Kor. schon zwei Mal in Kor. gewesen war" (unter Berufung auf 12_{14} 13_1 2_1 — darnach der zweite Besuch ἐν λύπῃ), 2) die „Vermuthung über einen verloren gegangenen Brief des P. an die Kor. zwischen den beiden uns erhaltenen Briefen an diese Gemeinde" zu begründen versuchte; in diesem Zusammenhang taucht nun auch zum ersten Mal die Hypothese auf, daß sich die Äußerungen des P. 2_1ff. 7_{12} nicht auf den Blutschänder bezögen, sondern auf eine andere Person, die etwa im Beisein des Timoth. auf besonders auffallende Weise gegen die Anordnungen des P. sich widersetzt hätte.

[1] Weiteres über den literar. Charakter des II K s. zu 1_1f. und in den Analysen der größeren und kleineren Abschnitte.

Alle drei Größen, Zw.besuch, Zw.brief und Zw.fall, finden sich also hier zum ersten Mal, nur daß Bleek noch nicht die später beliebte Kombination von Zw.besuch und Zw.fall vertritt — bloß die von Zw.fall und Zw.brief — und für den Zw.fall auch die Möglichkeit offen läßt, daß der Blutschänder es war, der in frechem Trotze gegen P. in seinem sündigen Verhältnis verharrte und so zu seiner geschlechtlichen Sünde noch die der Verletzung der Autorität des P. hinzufügte (der ἀδικηθείς 7$_{12}$ also P.). In seiner Einl. ([4]1886) rechnet er nur noch mit dieser Kombination (§ 149) und setzt den zweiten Besuch unter Abweisung der eigentlichen Zw.besuch-Hypothese noch vor die Abfassung von I (Vorbesuch).

Für die einzige, wichtige Neuerung, die Entdeckung eines Zw.brfs., fand Bleek zunächst wenig Beifall. Es erklärten sich für sie Credner (Einl. 1836, 371), Olshausen, und nach anfänglicher Ablehnung Neander (in der 5. Aufl. der Gesch. der Pflanzung . . . der christl. Kirche S. 317ff. und in der Ausleg. der beid. Br. an die Kor. hrsg. v. Beyschlag 1859, 293ff. 345ff.), später Reuß Geschichte d. h. Schr. N. T. seit [4], vgl. [6] 92 und Hilgenfeld (seit 1869). Von Bestreitern der Bleekschen Hypothese (wie ihrer Fortbildung) sind zu nennen de Wette (Einl. u. Erkl. [3] 165ff.), Rückert 417ff., Baur, der sowohl die Zw.besuch- wie die Zw.brf.-Hypothese entschieden bestritt und durchaus daran festhielt, daß die Ausführungen des P. in II 2 und II 7 die weiteren Phasen der Affäre I 5 und die Verlegenheiten wiederspiegeln, in die ihn das Ausbleiben des angekündigten Strafwunders und der Ungehorsam der Gemeinde gebracht hatte (so in Anlehnung an Rückert vgl. Paulus [2] I 331ff. u. „Die Reisen des Ap. P. nach Kor." Tüb. Theol. Jb. 9, 139ff.), weiter Meyer, Hfm., Heinrici, Scholten (De onderstelde derde reis von P. naar Corinthe Theol. tijdsch. 1878, 559–589), der den Zw.besuch für eine Fiktion erklärte, später Schned. (in der 1. Aufl. sr. Erkl., während er in der 2. Aufl. neben der traditionellen Ansicht auch der Krenkelschen Rekonstruktion einige Wahrscheinlichkeit beimißt).

Die entschiedene Loslösung des Zw.falls von I 5 ist darauf zuerst von H. Ewald vorgenommen worden (vgl. Jahrb. f. die bibl. Wiss. II 1849 225ff. und Sendschreiben des Ap. P. 1857, 227): er erklärt kategorisch (und in bösartiger Polemik gegen Baur), die Verzeihung, die P. II 2 gewähre, könne nicht dem Blutschänder gelten, dessen Ausstoßung er verlangt habe, sondern nur einem anderen Gemeindeglied, von dem er verleumdet und persönlich beleidigt worden war. Diesen Zw.fall setzte E. aber hinter den Zw.besuch — die Beleidigung galt vor allem dem schwächlichen und erfolglosen Auftreten des Ap. bei diesem Besuch — ihm folgte der Zw.brief. K. Weizsäcker schloß sich dieser Hypothese an, nur verlegte er den Zw.fall auf den Zw.besuch: hier soll P. von einem der Judaisten empfindlich beleidigt und gekränkt worden sein, ohne daß die Gemeinde wesentlich einschritt; unverrichteter Sache schied er von Kor. und schrieb dann von Eph. aus den Tränenbrief. In dieser Form hat die Hypothese beinahe kanonisches Ansehen gewonnen.

Nur Abweichungen von dieser Rekonstruktion der Zw.ereignisse seien daher nun noch verzeichnet. Zunächst fand die ursprüngliche Fassung der Bleekschen Hypothese (also Anerkennung des Zw.briefes, aber Ablehnung eines Zw.besuchs und Kombination des Zw.falls mit I 5) noch immer namhafte Vertreter: so A. Klöpper, der den zweiten Besuch vor I setzte und als Anlässe des Zw.briefs (wie von II) die Sache des Blutschänders, die rücksichtslose Behandlung des Tim., die Fortdauer libertinistischer Unsitten und die Haltung des Judaismus bezeichnete, weiter C. Holsten, der nur in der Annahme eines Vorbesuchs und eines Zwischenbriefs von seinem Meister Baur abwich. Eine zweite Variante ist die Kombination des Zw.briefs mit der Hypothese einer Beleidigung des P. (bei Ablehnung eines Zw.besuchs); von namhaften Gelehrten sind hierfür Hilgenfeld, Schmiedel und Völter eingetreten; Schm bemühte sich vor allem um eine genauere Bestimmung der gegen P. ausgestoßenen, infamen Beleidigung — sie könnte sich auf Geschlechtliches oder auf Diskreditierung seiner Damaskusvision bezogen haben.

Eine weitere Abweichung von der allgemein üblichen Rekonstruktion betrifft eben diese Beleidigungsaffäre. Man schiebt da nämlich zu dem

Beleidiger und zu P. noch eine dritte Einzelperson ein, den von P. zu unterscheidenden ἀδικηθείς 7₁₂; die Anschauung ist in zwei Formen bisher vertreten, einmal in der Form, daß der ἀδικηθείς Timotheus war, in dem natürlich P. sich selbst mit beleidigt fühlen mußte (so Beyschlag, Über die Christus-Partei in Korinth, ThStKr 1865, 254; 1871, 670; als eine Möglichkeit auch bei Pfleiderer, Das Urchristentum[2] I 125f.); sodann in einer glücklichen Kombination von Krenkel, der die I 6₁–₁₁ behandelten πράγματα und ἀδικίαι heranzieht und annimmt, daß ein Gemeindeglied (dies der ἀδικηθείς) von einem anderen in seinem Rechte schwer gekränkt worden war, vielleicht durch eine Schädigung an Hab und Gut, bei der Gemeinde kein Gehör fand, sich an P. wandte, dessen Mahnwort von dem Gewalttäter indes schroff abgewiesen wurde. Die Affäre wäre dann ein einfacher Rechtsstreit, bei dem P. erst nachträglich hineingezogen wurde, und hätte mit der judaistischen Agitation nichts zu schaffen (Beiträge 280–308). Schwankend und unsicher bleiben die Bestimmungen des Zw.falls bei Halmel. Sickenberger und sein Schüler Golla endlich erweitern den Zw.fall zu einer Vielheit von vorgekommenen ἀδικίαι (s. zu 7₁₂). Eine neue Wendung brachte der Versuch von A. Hausrath, den Zw.brief mit C zu identifizieren (s. über diese „Vierkapitelbrief-Hypothese" im folg.).

Endlich ist noch eine neue Ansetzung des Zw.besuchs zu verzeichnen: wer C nicht mit dem Zw.brief gleichzusetzen vermag, aber auch die Bedenken gegen gleichzeitige Abfassung und Absendung von AB und C teilt, muß C einem besonderen Schreiben zurechnen, das nach AB geschrieben und abgeschickt wurde (so Krenkel u. a. und der Vf. dies. Komm.). Da nun die Beweise für einen Zw.besuch in C zwingender erscheinen als in A, so ergibt sich die Möglichkeit, den Zw.besuch zwischen AB und C einzuschalten: dies ist die Meinung von Drescher und Bruston; als Möglichkeit wird sie auch in diesem Komm. empfohlen.

Gegenüber den immer siegreicher vordringenden Hypothesen hatte die alte Tradition einen schweren Stand. U. a. hat Heinrici bis zuletzt an ihr festgehalten, vgl. Mr.-Hnr 11–16, ebenso B. Weiß (Einl.[3] 1897, 208f.)[1]. Ihr bedeutendster noch lebender Anhänger ist z. St. Th. Zahn, der nur in der (an sich bedeutungslosen) Annahme eines Vorbesuchs an Bleek sich anschließt (Einl. I[3] 236ff. 246ff.) – wie übrigens auch B. Weiß (Einl.[3] 1897, 182). Viel Freunde hat sie auch noch unter den Katholiken vgl. Belser, Sick. Einl.[2] 112ff. Golla 35ff.; doch ist sie auch da nicht mehr allein herrschend (vgl. Rohr, Schäfer–Meinertz Einl., Th. Revue 1923, 266f., Steinmann ebda. 1910, 542ff.; 1913, 566ff.). In der Tat verlangt schon allein der Umstand, daß die meisten Gegenstände von I in II nicht mehr zur Sprache kommen und daß zur wirklichen Aufhellung der in II vorausgesetzten Verhältnisse wie der Ausführungen des Ap. in II der Inhalt von I so wenig beiträgt, gebieterisch die Annahme von Zw.gliedern. Ein neuer Zw.fall, ein (verloren gegangener) Zw.brief und ein Zw.besuch werden auch in diesem Komm. als unentbehrliche Voraussetzungen von II erwiesen werden. Nur die Art des Zw.falls und den Zeitpunkt des Zw.besuchs wagen wir nicht eindeutig zu bestimmen.

3. Die Einheitlichkeit des II Kor.

Bei keinem paulin. Brief ist die Frage der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Teile des überlieferten Bestandes so lebhaft erörtert als bei II Kor; und bei keinem anderen Brief wird die Integrität auch von sonst sehr vorsichtigen Gelehrten in Abrede gestellt. Gewiß ist II Kor nicht das einzige

[1] Eine englische Bestreitung der Zw.besuch-Hypothese s. White in Hermathena 1913, 79–89.

pauliniſche Schreiben, das wirklich in verſchiedene Teile „zerfällt"; das gilt ähnlich von I Kor, von Röm, Phil, Kol. Die loſe Anfügung neuer Teile, ohne innere Verknüpfung mit der Umgebung, iſt alſo an ſich kein Beweis, daß nur eine künſtliche Kompoſition vorliegt. Bei II Kor liegt denn auch die Hauptſchwierigkeit in dem wiederholten radikalen Umſchlag der Stimmung, womit dann eine neue, in ſich geſchloſſene Zeichnung des Verhältniſſes des Briefſchreibers zur Leſergemeinde verbunden erſcheint. Dazu kommen auffallende Differenzen im Stil, die den Zweifel an der Einheitlichkeit der Konzeption wecken. Alle drei Teile des Briefs ſind bei dieſen Unterſuchungen in Mitleidenſchaft gezogen. Die meiſten Befürworter hat die Abtrennung von C ſowie die Ausſcheidung von $6_{14}-7_1$ in A gefunden. Nur vereinzelte Gelehrte haben auch andere Anſtöße in A aufgedeckt und ſelbſt in B Verſchiedenheiten in Ton und Stil aufzuweiſen verſucht, woraus auch die Zugehörigkeit von K. 8 und 9 zu zwei verſchiedenen Briefen zu folgen ſchien.

a) Der Vierkapitelbrief (C).

Unſere Überſicht ſetzt am beſten bei der Vierkapitel-Hypotheſe ein, wie ſie zuerſt von Ad. Hausrath in Diskuſſion gebracht worden iſt. Indem er von dem Zugeſtändnis der meiſten Exegeten ſeiner Zeit ausging, daß in C ein gänzlich veränderter Ton herrſche, der alſo auch auf eine anders geartete Situation ſchließen laſſe, und die ſchon damals beliebte Auskunft, das geänderte Urteil des Ap. ſei mit der Ankunft neuer Nachrichten aus Kor. ſattſam erklärt, als unzulänglich abwies (da gleichzeitige Abſendung von AB und C ebenſowenig angängig war, als gleichzeitige Abfaſſung ohne veränderte Situation vorſtellbar iſt), ſuchte er in genauer Vergleichung der vier Differenzpunkte: 1) des Falles des Blutſchänders (ſo!), 2) der Kollektenſache (vgl. 12_{16-18}), 3) des Ausfalls ſeines Beſuchs (vgl. 12_{14} 13_1 mit 12_{23}ff.) und 4) der Erfolge der Judaiſten den Nachweis zu liefern, daß C in ſämtlichen Punkten ein früheres Stadium der Verhandlung bezeichne als AB. C iſt freilich nur ein Fragment des damals abgeſandten Schreibens: voraus (und verloren) gegangen iſt ein nicht oder nicht ausſchließlich in ſeinem Namen verfaßter Briefteil, etwa ein Sendſchreiben der Brüder zu Epheſus, die in der Sache des Blutſchänders wie in betreff der Kollekte zuvor das Wort ergriffen hatten.

H. war keineswegs der erſte Entdecker dieſes Auswegs aus den Schwierigkeiten, die die Kompoſition des II Kor liefert; er beruft ſich ſelbſt auf Semler, der K. 10_1-13_{10} abtrennte als ein Schreiben, das P. nach der Abreiſe des Titus und nach dem Eintreffen neuer, beunruhigender Nachrichten verfaßte und abſandte (S. Paraphraſis II. ep. ad Cor. 1776) weiter auf E. J. Greve, De brieven van den ap. P. III 1804 (vgl. Halmel Der 2. Kor. S. 8ff.), der jedoch nur zwei zu verſchiedenen Zeiten geſchriebene Teile (K 1–8, 9–13) eines Briefes unterſchied (ſ. u.), auf M Weber De numero epistolarum Pauli ad Corinth. rectius constituendo 1798, der K 10_1-13_{10} für den fünften und letzten Korintherbrief des P. erklärte und dafür die Zuſtimmung von E. Paulus fand (Heidelb. Jahrb. 1812, 703) und auf Chr. H. Weiße Philoſoph. Dogmatik I 1855, 145. Sein Verdienſt iſt gleichwohl, daß er das Problem der Einheitlichkeit in den Mittelpunkt der Diskuſſion ſetzte und daß er als erſter die Gleichſetzung von C mit dem Tränenbrief vortrug.

Hausraths Hypotheſe (C = Zw.brief) fand eine nicht unbeträchtliche Reihe von Anhängern, in Deutſchland u. a. Lipſius (Jahrb. f. prot. Theol. 1876, 530f), Wagemann (J. f. d. Th. 1870, 541ff). Seuffert (Zeitſchr. f. wiſſ. Th. 1885, 369ff.) M. Brückner Die chronol. Reihenfolge, in welcher d. Briefe des N. T. verfaßt ſind, 1890, 177–180, Schmiedel, der einzige deutſche Kommentator, der ſie (mit Abwandlungen) in einem

Kommentar erprobte, C. Clemen (z. B. Paulus I 79–85; D. Entsteh. d. N. T. 1919, 36ff.), nach dessen Meinung ein Schreiben des „Geschädigten" vorangegangen sein könnte, H. v. Soden (Urchristl. Literaturgesch. 1905, 25ff.), O. Pfleiderer (Urchrist.[2] I 124ff.), nach dessen Vermutung zunächst der „beleidigte" Timotheus das Wort ergriffen haben würde, K. König (Z. f. wiss. Th. 1897, 491ff.), D. Völter (zuletzt: P. u. s. Briefe 1905, 95ff. 108ff.). Über J. Weiß und Halmel s. u. Selbstverständlich erfuhr der Entwurf Hsr.s bei den genannten Gelehrten mannigfache Abwandlung und Vertiefung. So wurde vor allem die Beziehung auf den Blutschänder fallen gelassen, auch der Charakter der Gegner anders gefaßt und die Verschiedenheit der Stimmung des P. in C und AB schärfer herausgearbeitet. Auch in der abgewandelten Fassung ist die Hilfsannahme unerläßlich, daß die Erörterung des Zw.falls von II A verloren gegangen ist.

In Holland fand die Vierkap.-Hypothese im Ganzen wenig Zustimmung; von namhafteren Vertretern ist neben Michelsen (Theol. tijdschr. 1873, 424ff.) nur J. Cramer zu nennen vgl. Baljon Geschiedenis van de boeken des N. Verb. 1901, 67ff. Dagegen fand sie viel Anklang in England und Amerika; ich nenne Davidson, Introd.[3] 1894, 63ff., Mc. Giffert History of the apost. age 1897, 311ff., Abeney A bibl. introd. 1899, 368f., J. H. Kennedy The sec. a. third ep. of St. P. to the Cor. 1900, W. Bacon Introd. 1900, 93f., Making of the N. T. 77f., J. Moffatt Introd.[2] 119ff., Rendall The Epistles of St. Paul to the Corinthians 1909, K. Lake The Earlier Epistles of St. Paul 1911, 154ff., Plummer, der sie gleichfalls in einem Kommentar erwies, D. Smith The Life a. Letters of St. Paul 1919, 327ff. 655f., Clayton Dict. apost. age I 252ff. u. a. m.

Der energischste und wirksamste Vorkämpfer der Vierkap.-Hypothese in England war J. H. Kennedy: angeregt durch mündliche Bemerkungen des Bischofs Reichel von Mead versuchte er einen ersten Entwurf, noch ohne Kenntnis von Hausraths Hypothese[1]; in seiner Beweisführung legt K. besonderen Nachdruck auf die einander korrespondierenden Aussagen in C und A (die „Parallelen") 1) 13_{10} par. 2_9 Zweck des Briefs; 2) 1_{23} par. 13_2; 3) 10_6 par. 2_9 der Gehorsam der Gemeinde, 4) 1_{23} par. 13_{10} schonungsloses Auftreten beim nächsten Besuch; weiter 5) 2_3f. 7_8f. Charakteristik des Zw.briefs = C; 6) 3_1. 5_{12}ff. Selbstempfehlungen cf. 11_1ff.; endlich 7) 1_{23}. 2_1 par. 12_{20}f. 13_1f. der beabsichtigte Besuch; hierzu kommt, daß nach 10_{16} (s. z. St.) C noch in Asien und nicht wie AB in Maz. geschrieben sein muß. Mit Nachdruck wird sodann darauf hingewiesen, daß das Verhältnis der Gemeinde zu P. in C ein anderes ist als in A: C ist an eine rebellische Minorität (aber nicht die von A 2_6, die ultrapaulinisch gedacht ist) gerichtet und A an eine reuevolle Majorität. Die nicht ganz natürliche Voraussetzung, daß ein älteres Schriftstück an den späteren Brief angehängt wurde, sucht er durch Beispiele aus anderer Literatur (Ciceros Briefe, z. B. ad Brut. I 2) zu stützen (Hermath 1903, 354). — Seine Argumente wurden u. a. von Plummer übernommen, der durch eine vortreffliche Gruppierung der Gesichtspunkte der Hypothese einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad verschaffte.

In der Tat ist diese Vierkap.-Hypothese sehr bestechend. Wenn ein Brief gesucht wird (der Zw.brief) und ein Teil eines überlieferten Briefes zu dem Ganzen nicht zu passen scheint, muß jedenfalls gefragt werden, ob der als Fremdkörper empfundene Briefteil nicht einfach dem gesuchten Briefe gleichzusetzen ist. Bedingung ist dann freilich, daß die Angaben über den Zw.brief wirklich mit dem Inhalt des betreffenden Briefteils zusammentreffen, und daß dieser zweite Briefteil gegenüber dem ersteren Spuren früherer Abfassung aufweist. Beide Bedingungen werden nun freilich von der Antikritik lebhaft bestritten; und namentlich die erstgenannte weckt so schwere Bedenken, daß die ganze Kombination durch sie in Frage gestellt wird. So ist die Vierkap.-Hypothese auch weitgehender Ablehnung begegnet. In Deutschland ward sie in keiner „Einleitung" und (mit Ausnahme von Schm.) von keinem Kommentator des II. K. akzeptiert[2].

[1] Vgl. noch Are there two epistles in 2. Cor.? (Expos. 1897 II) und The problem of 2. Cor. (Hermathena 1903, 340ff.).

[2] Von Gegnern aus älterer Zeit nenne ich Beyschlag, Heinrici, Weizsäcker, Klöpper,

Das gewichtigste Argument, das gegen die Vierkap.-Hypothese anzuführen ist, betrifft in der Tat den Mangel jeder näheren Beziehung des Inhalts von C auf den Zw.fall von K. 2 und 7, wie umgekehrt der Inhalt von C auch in A keinen Widerhall findet, wenigstens nicht in 2 u. 7. König sucht dieser Schwierigkeit mit der Annahme zu entgehen, daß P. den Einzelnen (10 11) nur als Sprecher der Gemeinde angesehen und darum seine Strafrede vornehmlich gegen sie gerichtet habe, ohne eine bestimmte Bestrafung dieser Einzelperson zu fordern vgl. 7 12 (Z. w. Th. 1897, 512ff.). Aber diese Auskunft ist unmöglich, da der Wortlaut von 2 5 ff. 7 12 ff. verlangt, daß P. im Zwbrf. ausdrücklich den Einzelfall ins Auge gefaßt und dabei die Einzelperson und die Gemeinde auseinandergehalten hat, so wie er es I 5 tut. Auch verlangt K. 10, wie auch König zugibt, eine Mehrheit judaistischer Hintermänner. Dieser Schwierigkeit ist also nur mit der Auskunft zu entgehen, C stelle nur einen Teil des Zw.briefes dar. Dann bleibt aber noch der kapitale Einwand bestehen, daß der eigentliche Inhalt des uns erhalten gebliebenen Teiles C, die Abschüttelung der judaistischen Rivalen, in A mit Stillschweigen übergangen wird. Es wird aber auch mit Recht bezweifelt, ob ein Schreiben, das uns den Eindruck größter Entschiedenheit und rücksichtslosester Schärfe macht, von P. in großer Herzensbeklemmung und unter vielen Tränen geschrieben worden sein kann (s. zu 2 4). Über die von den englischen Gelehrten zusammengestellten Parallelen wird im Komm. ausführlich gehandelt: einige sind allerdings der Vorordnung von C günstig (so vor allem 10 6 ~ 2 9 und 3 1 5 12 Anspielung auf vorangegangene Selbstempfehlungen); die übrigen lassen sich indes auch anders ordnen oder beweisen nur Verwandtschaft der Situation, die sich ja wiederholt haben kann.

Abweisung von Hsr.'s C-Hypothese und Rechtfertigung der Einheit des II Kor sind indes noch zwei verschiedene Dinge. Mit großem Eifer haben die Kritiker der Vierkap.-Hypothese zugleich die Zusammengehörigkeit von AB und C zu verteidigen gesucht, hierin m. E. ohne durchschlagenden Erfolg.

Die Verteidigung der Integrität erfolgt auf zwei Linien: es wird A) auf die weitgehende Ähnlichkeit der Situation in AB und C gewiesen und gegen die Übertreibung der Differenzen protestiert, und man sucht B) den Abstand in Haltung und Stimmung, den man nicht leugnen kann, durch Hilfsannahmen und allerlei psychologische Erklärungen verständlich zu machen.

So wird A) für die Gleichheit der Lage etwa folgendes angeführt: 1) nach AB wie nach C steht ein schon lang angekündigter Besuch bevor: AB zeigt, warum er noch nicht ausgeführt wurde, C dient der Wegräumung der letzten Hindernisse. 2) soll sich nach C die Kollektensache im selben Stadium befinden wie nach B (s. zu 12 16–18); 3) wird auch in A vorausgesetzt, daß einflußreiche Gegner an der Arbeit sind; 4) der Abstand in der Stimmung in C und in AB wird übertrieben; auch in AB hat der Ap. noch gegen Mißtrauen und Unzufriedenheit der Gemeinde anzukämpfen; anderseits schlägt P. gerade auch in C den Ton Vertrauen suchender Liebe an vgl. 10 8 11 2 12 14 13 7.

Diese Beobachtungen enthalten wohl manches Richtige, reichen aber doch nicht aus, um das Gewünschte zu beweisen.

ad 1: Gewiß sind auch nach A noch letzte Hindernisse zu beseitigen. Diesem Zweck

---

Holtzmann, Holsten. Einer der wenigen englischen Gelehrten aus der Gegenwart, die sie bestreiten, ist Menzies, vgl. auch Mc Neile, St. Paul 1920, 140ff.

dient aber A selbst schon, und C ist alles weniger als ein Mittel, um letzte Schwierigkeiten, die Titus noch nicht hatte wegräumen können, zu beseitigen, vielmehr der Versuch, eine neue Krisis, die zur Katastrophe zu werden droht, aus der Ferne zu beschwören und so beiden Seiten ein persönliches Strafgericht zu ersparen. ad2: Die Stelle 12 16–18 läßt sich für wie gegen jede Kombination verwerten (s. u.). ad3: Gegner werden wohl auch in A als noch „vorhanden" vorausgesetzt; doch erscheint ihr Einfluß entweder noch minimal, oder gebrochen. ad4: vgl. ad 1; sicher waltet nach A noch nicht volles Einvernehmen zwischen P. und der Gemeinde, und P. muß auch in A sich noch gegen einige Mißdeutungen verteidigen. Aber am Schluß von A ist die volle Aussöhnung geradezu vorweggenommen und vollzogen, während in C die Spannung in schärfster Form besteht und P. mit Aufbietung aller rhetorischen Mittel und mit Einsatz seiner ganzen Person die Unterwerfung der Gemeinde zu erzwingen sucht.

B) Indes, die Undurchführbarkeit der These von der Einheit der Situation ist auch den Verteidigern der Integrität zum Bewußtsein gekommen, und seit Semler's Zeiten hat man mit großem Scharfsinn auch den Differenzen in Ton und Haltung des P. und in der Art der Polemik gerecht zu werden versucht.

1) weist man auf eine Änderung der Adresse in C. Die scharfe Polemik in C soll überhaupt oder vornehmlich gegen die Eindringlinge und gegen die zu ihnen haltende Minorität gerichtet sein. Mit diplomatischer Weisheit habe P. in A zunächst versucht, die (Majorität der) Gemeinde auf seine Seite zu bringen, um dann mit desto sichererem Erfolg auf die Rädelsführer einzuhauen (so etwa schon Ziegler 1804 bei Krenkel 319; Klöpper, v. d. Meulen 56f., Menzies XXXVIff.; Godet; Hilg. Einl. 295; Weizsäcker, Bchm. u. a. m.). Dagegen spricht aber, daß in C nirgends ein Unterschied zwischen Majorität und Minorität gemacht wird, daß die Abwehr der Gegner mit der Abfertigung der Gemeinde unablöslich verbunden erscheint (s. den genauen Nachweis bei Schm. 75f.), wie denn das persönliche Verhältnis des Ap. zu seiner Gemeinde auch in C den Hauptpunkt der Erörterung bildet, und C wie A der Wiederherstellung normaler Beziehungen dient – mit dem Unterschied freilich, daß P. in C von dem normalen Zustand viel weiter entfernt ist als in A.

2) Auch Weiz s. feinsinniger Versuch, AB als wohlberechnete Vorbereitung zu C verständlich zu machen (Jahrb. f. D. Th. 1876, 641ff. Gesch. d. ap. Z. [2]303ff.) befriedigt nicht, da A wie B keinen vorbereitenden Charakter trägt und keinen Abschluß, geschweige einen solchen, wie C darstellt, verträgt. Ebenso ist die an sich interessante Analogie in Demosthenes' Rede de corona c. Aeschinem, die Hug Einl. [3]II 1826, 376 anführt (auch da ein zweiter Teil in wesentlich schärferer Tonart) und die Hnr. aufnimmt, ohne Beweiskraft, da bei Dem. beide Teile im Inhalt wirklich zusammenstimmen (vgl. Krenkel 344ff.). Auch Hnr.s eigener Vergleich mit der üblichen Anlage der antiken Verteidungsrede (Einleitung, Erzählung, Widerlegung) hält nicht Stich, da in A bereits Erzählung und Widerlegung zusammengefaßt ist und da C somit Dublette zu A, besser „Widerlegung" in einem ganz anderen Stadium des Kampfes ist. Insbesondere ist B als Mittelstück schwer zu ertragen und als „Vorbereitung" von C ganz unmöglich. Wie in I16 hat die Besprechung der Kollektensache nur am Schluß eines Briefs, nachdem die schwebenden Streitfragen erledigt sind, ihren passenden Platz; der Gipfel der Unbegreiflichkeit wäre es, wenn P. wirklich im Schlußteil C noch genötigt gewesen wäre, Verdächtigungen gegen sein Kollektenwerk abzuweisen (12 16–18).

3) wird der veränderte Ton und die Verschärfung der Spannung vielfach auch dem Eintreffen ernster Nachrichten über neue gemeine Invektiven der Gegner zugeschrieben, wogegen indes – bei Annahme der Integrität – die Frage zu erheben ist:

a) warum P. dann die ersten Kap., deren objektive und subjektive

Voraussetzungen durch die neue Lage zum größten Teil zunichte gemacht waren, doch noch stehen ließ und mit abschickte, ohne die Gefahr zu sehen, daß ihm abermals, aber nun mit gewichtigeren Gründen der Vorwurf der Doppelzüngigkeit gemacht werden konnte;

b) warum er gegen sonstige Gewöhnung (vgl. I 1 11 16 17) die Tatsache und die Quelle der neuen Information unerwähnt läßt, was umso verwunderlicher ist, als er ja mit solchem Nachdruck die Quelle der das Vorangehende tragenden optimistischen Auffassung der Lage zu erkennen gibt (II 7 5 ff.). Ein Appell an die Unberechenbarkeit der menschlichen und insbesondere der paulin. Psyche oder ein Hinweis auf die Mangelhaftigkeit unseres Quellenmaterials (Ltzm.) ist hier im Blick auf die sonstigen Gewohnheiten des Ap. kaum zulässig. Auch die Annahme einer Diktierpause (so Stange Z. f. N. W. 1917, 113f.) hilft hier nicht weiter.

4) Auf unsere Unfähigkeit, die Reaktionen der paulin. Psyche nachzurechnen, zieht sich auch die Erklärung zurück, die ein wechselndes Temperament des P. oder etwa die Annahme einer vor der Abfassung von C schlaflos durchwachten Nacht zu Hilfe ruft (Ltzm.); aber eine Psyche, die sich durch wechselnde Stimmung oder durch eine schlaflose Nacht oder welche Störungen sonst, dazu treiben läßt, heute so (AB), morgen so (C) zu schreiben, ist krankhaft; als Wirkung der schlaflosen Nacht wäre zum mindesten eine gewisse Geistesstörung, verbunden mit dem Eintreten völligen Gedächtnisschwundes (auch für Timoth.!), hinzuzunehmen: wogegen die Geistesverfassung, die aus C hervorgeht, nämlich vollkommene Beherrschung der Situation in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, jedoch lebhaft protestiert. Auch die vorschlagsweise angestellte Vermutung von Jülicher (Einl. 87), durch den Weggang des bisher begütigend vermittelnden Titus habe der Groll des P. das Übergewicht erhalten, hilft nicht weiter, denn auch dann müßten die Tatsachen, auf denen C fußt, von demselben Titus berichtet sein, der doch nach K. 7 seine volle Befriedigung über die Reise bezeugt hatte (vgl. auch die Auskunft von Holtzm. Judent. u. Christ. 1867, 762f.).

Auch der seltsame Einfall von A. Robertson (Dict. of the Bible I 496) hilft uns nicht weiter, wonach C die Urteile und Gedanken reproduzieren soll, die sich P. in der Zeit der Spannung gebildet habe und die er doch trotz der andersartigen Berichte von Titus nicht den Kor. vorenthalten wollte. Dann wäre C eine sonderbare Dublette des Zw.briefs; und daß P. nach der gewaltigen Erleichterung, die ihm Titus gebracht hatte und die in A so überzeugend zum Ausdruck kommt, imstande gewesen sein sollte, sich noch einmal ganz in die frühere Stimmung zu versetzen, ohne jede Andeutung, daß inzwischen der Aspekt sich vollkommen verändert hat, ist unbegreiflich. Eher wäre denkbar, daß C noch vor der Lösung der Spannung, also vor der Ankunft des Titus niedergeschrieben wurde; nur stehen wir dann vor dem doppelten Rätsel, daß die Streitpunkte von C in dem neuen Schreiben (AB) gar nicht oder kaum berührt werden, und daß C ohne weiteren Kommentar mit AB mit verschickt wurde.

Wenn Bousset es mit der Annahme versucht, daß P. zunächst nur in der Absicht zur Feder gegriffen habe, ein kurzes kräftiges Schlußwort anzufügen, dann aber vom Zorn über die Niedertracht seiner Gegner übermannt worden sei und sich den von der Seele habe schreiben müssen (ähnlich auch v. Veldhuizen 141), so widerspricht dem, daß C keineswegs eine temperamentvolle Improvisation ist, sondern eine wohlüberlegte und gutgegliederte Kampfrede. Und die Möglichkeit, daß C nicht mehr diktiert, sondern eigenhändig von P. geschrieben sei (so auch Deißm. Hnr.), hebt die Schwierigkeiten keineswegs, da die urpersönliche Empfindung eines P. sich beim Diktieren ebenso ausspricht wie beim eigenhändigen Schluß (cf. Gal 1 1 – 6 10 und 6 11–18).

So ist der Boden für die neue Form bereitet, die M. Krenkel der

Vierkap.-Hypothese gab. Er teilte mit Hausr., Schm. u. a. die Einsicht in die Unmöglichkeit, C mit AB in einem Brief zu belassen, und lieferte eine treffende Kritik der Argumente, die Klöpper, Weizs. u. a. zur Verteidigung der Einheit des Briefes angeführt hatten (Beiträge 319ff.). Mit den Kritikern Hausr.s verwarf aber auch er die Gleichsetzung von C mit dem Tränenbrief. So ward er dazu geführt, C als Teil eines späteren Briefes zu fassen. Als neues Faktum setzt er einen neuen nach der Abreise des Titus erfolgten erfolgreichen Vorstoß der Judaisten an, die u. a. dem Kollektenwerke die Verdächtigung anhängten, es diene zur Bereicherung des P. (12 16–18). Einem Schreiben der maz. Gemeinden, deren Vertrauensmann mitbeleidigt war, fügte P. seine geharnischte Abwehr gegen diesen neuesten und gefährlichsten Angriff an. Dieser Ausbruch einer neuen Krisis findet seine Erklärung darin, daß ja auch nach A das Bild der Gemeinde einige Schattenseiten zeigte, auf die P. in A, weil das Günstige überwog und seine Stimmung beeinflußte, nicht weiter geachtet hatte. Dazu kommt, zur Erklärung des einseitig scharfen Tons seines neuen Schreibens, daß jetzt außer Titus noch die Begleiter ihm als Gewährsmänner dienten, die vielleicht einseitiger als Titus die unerfreulichen Eindrücke mitteilten.

Krenkel hat mit seiner scharfsinnig durchgeführten Hypothese bisher nur ganz wenig Beifall gefunden. Nur auf Schneb. machte sie soviel Eindruck, daß er sie in der 2. Aufl. s. Komm. (292f.) als zweite Möglichkeit neben die traditionelle Auffassung (Verzicht auf Zwischenglieder) setzte. Sonst wurde sie, soweit ich sehe, allgemein abgelehnt. Man erklärte vor allem die Verdoppelung von Konflikt und Aussöhnung für psychologisch unwahrscheinlich (Schm. 82, Jül. Einl. 85).

In Deutschland hat m. W. bisher nur Dreſcher die Ansetzung von C als besonderen Brief hinter AB mit einigen neuen Argumenten und mit einer bedeutsamen Variation der Zw.glieder zu begründen versucht (ThStKr 1897, 58ff.). Im Unterschied von Kr. schiebt er zwischen AB und C den Zw.besuch – weil nur in C, nicht in AB ein zweiter Besuch vorausgesetzt sei, und weil die Kritik 13 10 offenbar besage, daß der Eindruck des persönlichen Auftretens dem Eindruck brieflicher Nachrichten zeitlich nachfolgte. Dr. rechnet diesen zweiten Besuch in die drei Monate Aufenthalt in Hellas (Apg 20 3) ein und nimmt an, daß P. vorübergehend Kor. verließ, um andere Städte in Hellas aufzusuchen. In der Tat ist, wenn C später als AB geschrieben sein muß, die Einschaltung des 2. Besuchs hinter AB als eine Möglichkeit ernstlich zu erwägen.

Einen Versuch, Dreſcher zu widerlegen, s. Hilgenf. Z. f. w. Th. 1899, 14ff. Ohne Krenkel und Dreſcher zu kennen, setzt endlich auch Bruſton (1917) C hinter AB und den Zw.besuch (von Maz. aus) zwischen AB und C. Seine Argumente entsprechen im Ganzen der Beweisführung von Kr. und Dr. Außerdem weist Br. auf die Wiederholungen, die auffallend wären, wenn sie in ein und demselben Brief vorkämen (11 23. 27 12 10 u. 6 5; 12 19 u. 2 17), und auf den singularischen Eingang 10 1, dem ursprünglich ein Plural vorausgegangen sein muß (also nicht 9 15). An den Schluß von C fügt Br. übrigens noch K. 9 an (s. u.).

Unser kritischer Bericht ergibt somit als Endresultat, daß die „Annahme" der Integrität des II Kor von eben so schweren Bedenken gedrückt wird wie die Gleichsetzung von C mit dem Zw.brief, sodaß nur die zuletzt erörterte Möglichkeit übrigbleibt: C ist die Reaktion des P. auf eine neue Ver-

schärfung des Konflikts, die ihm nach Abfertigung von AB gemeldet wurde. Im Grunde ist die Voraussetzung, die wir brauchen, keine andere, als die, die oben angeführt war: daß zwischen Abfassung von AB und C neue aufregende Nachrichten zu P. gelangt sind, nur daß wir diesen Moment kürzere oder längere Zeit nach Absendung von AB ansetzen, da sonst unbegreiflich ist, daß P. den auf die neue Situation berechneten Brief dem alten Brief, dessen ganze Basis doch mit einem Schlage weggesunken war, ohne jede Überleitung anfügte. Daß der Konflikt in verschärfter Form neu ausbrach, wird bei näherer Überlegung durchaus annehmbar: nach dem Weggang des Titus kann durch die Gegner, die vielleicht neuen Zuzug erhalten hatten, und die noch einmal mit allen Mitteln versuchten, das noch nicht völlig wieder gefestigte Ansehen des P. niederzubrechen, eine Reaktion eingetreten sein.

b) Zweifel an der Integrität von A.

Ist somit (nach der Vierkapitel-Hypothese) ganz C als ein selbständiger Brief oder als Teil eines solchen von AB abzutrennen, so hat die Kritik weiter auch die Integrität des verbleibenden Hauptbriefs AB in Zweifel gezogen.

A) Etwa gleicherweise beliebt wie die Trennung von C ist die Ausscheidung des kleinen paränetischen Abschnitts $6_{14}-7_1$ (s. d. Erkl.). Entweder hält man an der paulin. Herkunft fest und bezweifelt nur seine Ursprünglichkeit im heutigen Textverband — dann ist das Hauptargument die Störung des Zusammenhangs und der gute Übergang von 6_{13} zu 7_2; oder es wird auch Stil, Sprachgebrauch und Denkweise als unpaulin. bezeichnet und darum an Interpolation von fremder Hand gedacht.

Zuerst hat Emmerling Komm. 1823 auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht und das Stück für eine spätere Einschaltung von P.' eigener Hand erklärt. Sehr beliebt wurde später die Vermutung, $II\,6_{14}-7_1$ sei aus dem strengen vorkanonischen Brief (vgl. $I\,5_9$) in uns. Br. hinübergerettet worden, so Hilgenfeld Einl. 287, A. H. v. Franke St. u. Kr. 1884, 544–553, C. Clemen Paulus I 77f. II 202, Pfleiderer Urchrist.[2] I 134 (als Möglichkeit), Lisco Entsteh. 1896, 14ff., Mc. Giffert History of Christ. in the ap. age 1897, 323, B. W. Bacon Introd. 95, Moffatt[2] 125f., Clayton Dict. of the apost. age I 254, D. Smith Paul 1919, 236. 654, A. J. Dickinson, Barth Einl.[3] 44, v. Dobschütz Urchr. Gemeinde 29, 45, und für 6_{14-18} auch Mr.-Hnr. und Schm., Ein anderer Vorschlag will das Fragment in I unterbringen. Hausrath wollte es hinter $I\,10_{22}$ stellen (Zeitgesch. III[2] 302), so auch F. Blaß Textkritisches zu den Kor.-Brief. (Beitr. z. Förd. ch. Th. 1906, 1, 49–63), der auch die Möglichkeit solcher Platzvertauschung erklärt. Ähnlich als Möglichkeit bei Ewald Sendschreiben 1857, 283. Pfl. a. a. O. schlägt die Einschaltung hinter I 6 vor; Lisco setzt es in C ein, wo es an Stelle von 12_{11-19} einzufügen ist. J. Weiß verweist es in seinen Brief A (= $I\,10_{1-23}$ 6_{12-20} 11_{2-34} . . .), vgl. Urchrist. 271, Komm. XLI. Auch Bachm., der in der 1. Bearbeitung des II Kor die Ausscheidung als unnötig zu erweisen suchte, erklärt es nun ([3] 1918) nach umsichtiger Erörterung für wahrscheinlicher, daß der Abschn. ein versprengtes Stück paulin. Schrifttums ist. Vgl. auch Koch 55ff.

Für unpaulinisch erklärte den Abschnitt zum ersten Male K. Schrader (Paulus IV 1835, 300), darauf (nach wahrscheinlichster Lösung) H. Ewald a. a. O. 282f. und Holsten (Bedeut. d. Wortes Sarx [1855] 11 = Z. Ev. d. Petr. u. Pl. 386f.), der besonders einen μολυσμὸς σαρκὸς für eine für P. schlechthin unmögliche Vorstellung erklärte, worin ihm Schm. und selbst Mr.-Hnr. 239 zustimmt. J. W. Straatman betonte besonders den engherzigen, unpaulinischen Geist des Abschnitts und sah darin ein Dokument der werdenden katholischen Kirche (Kritische Studiën over d. 1e brief v. P. aan de Korinthiërs I 1863, 138–146), s. noch Rovers N. T.ische letterk. 1876, 1, 138f., Michelsen Theol. T. 1876, 81, Baljon Tekst d. Brieven v. P. 1884, 147–150, dessen Hauptanstoß die in ἐπιτελ. ἁγιωσύν. zutage tretende katholische Werkheiligkeit ist, wogegen er Geschied.

d. boeken d. N. Verb. 1901, 67f. vor allem auf den Widerspruch mit I 10_{23} ff. weist; Renan St. Paul LXIIf. 241. Krenkel schwankt, betont indes die Berührungen des Abschn. mit I Clem. (Beiträge 1890, 332f.), wozu Halmel, dem die Unechtheit feststeht, noch auffallende Parallelen mit Barn. aufweist (Der 2. Kor. 1904, 115ff.), vgl. auch Völter 90. Über die Gegenargumente der Verteidiger der Echtheit uns. St. s. die Erkl. Die auffallendste Eigenschaft des Absch. ist jedenfalls eine empfindliche Störung des Zusammenhangs mit doppeltem Stimmungswechsel (6_{14} ff. 7_7 ff.). Von den sachlichen Bedenken wiegt am schwersten der Sprachgebrauch in 7_1. Die übrigen Argumente (Häufung von Hapaxlegomena, unpaulin. Stil, Form der Zitation) ziehen nicht sehr. Daß der Abschn. an falscher Stelle steht, ist mir sicher; möglicherweise hat er ursprünglich näher bei 6_1f. gestanden und ist er durch Vertauschung von Blättern in seine jetzige Stelle eingeschaltet worden.

B) Während die meisten Untersuchungen in Deutschland und England mit der Ausscheidung von C sich zufriedenstellen und in A nur das kurze Fragment 6_{14}—7_1 herauslösen, haben vereinzelte Kritiker noch weitere Fragmentierungen von A vorgenommen und in den Zerteilungsprozeß auch I hineingezogen.

Der wichtigste Anstoß in A ist der schroffe Übergang von 2_{13} zu 2_{14} und die damit zusammenhängende Zerreißung des Bescheides des Ap. über den Zw.-fall (2_5–$_{11}$. 7_5–$_{16}$). Die Gelehrten, die zuerst hieran Anstoß nahmen, halfen sich mit der Umsetzung des kleinen Reiseberichtes 2_{12}f.: Laurent (Neutest. Stud. 1866, 24ff.) faßte ihn als eigene Randnote des P. zu 1_{16}, die später an unpassender Stelle in den Text eingefügt worden sei; Baljon wollte ihn hinter 1_{22} oder auch hinter 1_{16} setzen, Michelsen u. a. erklärten ihn dagegen für fremde Interpolation.

Andere nahmen die Unstimmigkeit als Anhaltspunkt für großzügigere Zerlegung des Briefes, so vor allem Halmel und J. Weiß. Halmel konstatierte schon 1894 einen Riß an uns. St. und nahm den ganzen Absch. 2_{14}—6_{10} als einen neuen „Vierkapitelbrief" heraus, sodaß nun in 6_{11}–$_{13}$ und 7_2–$_4$ eine passendere Fortsetzung von 2_{12}f. erreicht war. Einer Anregung von J. Weiß folgend (Theol. Lit.-Z. 1894, 512ff.) fügte er 1904 auch die Abschn. 6_{11}–$_{13}$ und 7_2–$_4$ zu seinem Vierkap.brief, dabei wies er richtig darauf hin, daß der Block 2_{14}—7_4 aus der Plananlage der Umgebung ganz herausfalle und den fortlaufenden Faden sinnlos durchbreche. J. Weiß hat die Andeutungen, die er a. a. O. gab, leider nur noch in seinem „Urchrist." 265ff. kurz umreißen können. Darnach sind die rein theologischen Erörterungen 2_{14}—6_{13} mit dem Zw.brief C zu verbinden, die übrigen Teile von A dagegen, 1_1—2_{13} 7_5–$_{16}$ (und 9), als Schlußbrief zu fassen. Wie man auch über diese Verteilungen denken möge, die Erkenntnis, daß die beiden Stellen 2_{13} und 7_5 genau auf einander passen, wie die Bruchstellen eines Ringes, ist von höchster Wichtigkeit. Es ist erstaunlich, daß die hier vorliegende Schwierigkeit bisher noch von keinem Kommentator ernst genommen worden ist. Ob durch Umsetzungen eine plausibele Auflösung der Aporie gefunden werden kann, wird die Erklärung zeigen.

Es folge noch eine Übersicht der verschiedenen „Briefe", in die beide Gelehrten uns. Br. zerlegen: bei Halmel (1904) sind es drei: 1) 1_1f. 1_8—2_{13} 7_5–$_{16}$ 8 13_{13}; 2) 10—13; 3) 2_{14}—7_4 (daraus aber 3_{12}–$_{18}$ und $4_{3.4.6}$ nachpaulinische Interpolationen, wie 6_{14}—7_1 mit Barn. verwandt). Hier ist bemerkenswert, daß II C wie bei Krenkel auf eine spätre Situation als die von K. 2 u. 7 bezogen wird, womit auch die Gleichsetzung von II C mit dem Zw.brief wegfällt. Verteilt H. AC auf drei Briefe, so J. Weiß auf nur zwei: den Zw.brief, von dem 2_{14}—6_{13} 7_2–$_4$ 10—13 erhalten ist (er kombiniert also die zwei „Vierkapitelbriefe"), und den Schlußbrief, dem der Rest angehört; 1_1—2_{13} 7_5–$_{16}$ und 9 (Urchrist. 271f.). Interessant ist an dieser Verteilung,

daß hier doch einige Teile aus A mit C vereinbar erscheinen; immerhin hält auch J. Weiß daran fest, daß der die Umkehr der Gemeinde verherrlichende Abschn. 7$_{5-16}$ von C zu trennen ist, und setzt auch er die Philippika C vor die Versicherung der Aussöhnung.

Diese scharfsinnige Quellenscheidung hat bisher nur auf A. Loisy, wie es scheint, Eindruck gemacht; auch er zerlegt nämlich in seinem Artikel Les épîtres de Paul (Rev. d'hist. et de lit. rel. 1921, 213ff.) uns. Br. in einen apologetischen Zw.brief, zu dem außer C noch gehört: 2$_{14-17}$ (Anfang des Briefes!), 3$_1$—6$_{13}$ (hier Fortsetzung unterdrückt); 7$_{4.5}$ (Text retouchiert), 7$_{2}$f., und in den Rest (lettre de conciliation): 1$_1$—2$_{13}$ 7$_{5.7-16}$ 8 9. Ähnlich P.-L. Couchoud in Rev. de l'hist. des rel. 1923, 8—34.

Auch Völter erkennt einen zusammenhängenden Bericht an, der in 2$_{13}$ plötzlich abgebrochen und 7$_5$ wieder aufgenommen wird (S. 76, 91), charakterisiert nun aber den Abschnitt 2$_{14}$—7$_4$ als eine große persönliche Aussprache, wozu die bereits 2$_{1-11}$ angedeutete günstige Wendung der Dinge in Kor. den Anlaß gegeben habe, und läßt dieses Zw.stück an seiner Stelle, nur befreit er es von einigen nichtpaulin. Einschüben (2$_{16b}$—4$_6$ 4$_{16}$—5$_{11}$ 5$_{16}$ 6$_{14}$—7$_1$), sodaß es in dieser Abkürzung eher als eine zwischen den historischen Bericht eingefügte Aussprache des Ap. bestehen könne (91).

Von ganz anderer Art ist der Fragmentierungsversuch von Lisco (Entsteh. d. 2. Kor.). Er identifiziert den Zw.brief mit dem Vierkap.brief; nur nimmt er an, daß an Stelle des Abschn. 12$_{11-19}$ der Abschn. 6$_{14}$—7$_1$ da hinein gehöre. Er zerlegt auch AB in zwei Briefe: 1$_1$—6$_{13}$ 12$_{11-19}$ 7$_{2}$f. 9$_{1-15}$ 13$_{11-13}$ und 7$_4$—8$_{24}$. An der Zerteilung von A und B ist nur interessant, daß L. in K. 2 und 7 einen Stimmungsunterschied wahrzunehmen meint, und daß er K. 8 und 9 von einander trennt. Was er über einen Brief des „Beleidigers", einen der Ankunft des Titus in Maz. vorausgegangenen Briefwechsel zwischen Apostel und Gemeinde und eine von judaistischer Seite dem Ap. zugegangenen Schmähschrift erzählt, ist freilich ganz aus der Luft gegriffen; s. Clemen Th. Lit. Z. 1897, 557f., König Z. f. wiss. Th. 1897, 497ff.

Die gleiche Willkür zeigt auch der Zerlegungsversuch von Hagge. Er läßt zwar A (wie C) als Ganzes stehen, verbindet die großen Teile aber mit den verwandten Stücken aus I (so II C mit I 1—4 — mit Auslassungen —, 5f. 9$_{1-18}$, II A mit II 9 und II 13$_{11-13}$).

So unbegründet und willkürlich all diese Zerschneidungen erscheinen und so sehr sie auseinanderlaufen, so dürfen die Beobachtungen, auf denen sie beruhen, nicht dermaßen vernachlässigt werden, wie das meistens in den Einl. und Komment. geschieht. In keinem anderen Briefteil des corpus Paulin. sind die Übergänge und ist die Stoffverteilung so wunderlich wie in II A. Wir haben die Aufgabe, dies scharf ins Auge zu fassen und Vorschläge zur Hebung der Unstimmigkeiten zu machen, wenn sie unerträglich scheinen[1].

c) Zweifel an der Zusammengehörigkeit von K. 8 und 9.

Schon im Vorangehenden ist mehrfach angedeutet worden, daß manche Gelehrte auch die zwei Hälften von B verschiedenen Briefen zuweisen. J. S. Semler war der erste, der in seiner Paraphrasis II. epistulae ad Corinth. 1776 (praefatio b 1 u. p. 238f.) aus der Beobachtung, daß in Kap. 9 eine Dublette zu 8 vorliege, die sehr vorsichtig umkleidete Vermutung folgerte, Kap. 9 sei ein Briefstück, das P. an andere achaische Gemeinden geschrieben habe.

Ähnliche Einsicht zeigt auch E. J. Greeve a. a. O. Nur verbindet er K. 9 mit C, wagt aber nun nicht die naheliegende Folgerung, daß II aus zwei verschiedenen Briefen zusammengesetzt sei (1—8 9—13); vielmehr gibt er folgende Erklärung des Tatbestandes: P. schrieb zuerst 1$_1$—8$_{15}$; da ging Titus mit einem Bruder rascher als P. erwartet und ohne den Brief mitzunehmen, nach Kor. (vgl. 8$_{16}$f. 12$_{18}$) und der Brief blieb liegen; in der Zwischenzeit trafen neue ernste Nachrichten aus Kor. bei ihm ein. Einem Bruder, der in Kollektensachen nach Kor. ging, gab er den durch einen Nachtrag (8$_{16}$—13$_{13}$) vervollständigten Brief nun mit; hier wird also die zwischen K. 8 und 9

[1] Über die Annahme kleinerer Interpolationen in C s. die Erkl. zu 11$_{32}$f. und 12$_{11b.12}$.

bestehende Diskrepanz mit der Unvereinbarkeit von A und C kombiniert. Daß P. unter den veränderten Umständen K. 8 noch mitschickte, ist unanstößig; daß er aber auch A stehen ließ, kaum zu begreifen (s. o.). Erst der Holländer Michelsen schied die Kapitel wieder von einander und zwar im Zusammenhang mit Hausraths Hypothese, der er zustimmte; nur schob er K. 8 dem Vierkap.brief zu und ließ 9 auf 1–7 folgen (weil in 8 ein schärferer Ton angeschlagen sei als in 9 und 8 darum besser zu 10–13 passe, so Theol. tijdschr. 1873, 424). Pierson und Naber (Verisimilia 108) näherten sich wieder der Fassung Semler's, indem sie die Kap. für Briefe des selben Verfassers an zwei verschiedene Gemeinden erklärten. Wie Michelsen schließt auch Hagge K. 9 direkt an 7 an (9₁ die beste Fortsetzung von 7₁₆!). K. 8 ist in einem späteren Stadium des Kollektenwerks geschrieben (wegen τὴν δεδομένην 8₁) und stellt das allein stehende Fragment eines von P. und einer nicht-maz. Gemeinde gemeinsam verfaßten Schreibens dar; vgl. hierzu Lipsius bei H. S. 531. Ähnlich wiesen auch Baljon (Tekst 1884, 156ff. Geschied. 1901, 68f.), zeitweise Clemen (Einheitl. der paulin. Briefe 1894, 66f.) und Lisco K. 8 einem späteren Schreiben des P. zu als K. 9.

Eine etwas gründlichere Beweisführung für die Notwendigkeit der Trennung der K. 8 und 9 gab erst der inzwischen auch an dieser Stelle zur Unhaltbarkeit der Überlieferung bekehrte Halmel (1904). Ihm folgt J. Weiß (Urchr. 268ff.), der K. 8 für einen selbständigen (von Titus überbrachten, vor dem Ausbruch des Konflikts und noch in Asien verfaßten) dritten Brief erklärt (ein Empfehlungsschreiben für Titus und seine Begleiter), K. 9 dagegen mit 1₁–2₁₃ 7₅–₁₆ in den letzten Brief verweist. Endlich hat Bruston 28ff. II 9 von 8 zu trennen und mit C zu verbinden versucht (genauer: hinter 13₁₀ zu setzen). Bedenken gegen die Einheitlichkeit von B verrät auch Clayton (Dict. of the apost. age I 252ff.); doch hält er schließlich mit einigem Zögern an der Tradition fest.

So will auch Teil B nicht mehr zusammenhalten; freilich zeigt unsere Übersicht, daß, wenn man die zwei Kap. von einander trennt, die Bestimmung der Reihenfolge große Schwierigkeiten macht.

All diese Versuche, die seltsame Komposition des II Kor durch Zerlegungen aufzuklären, beweisen jedenfalls, daß der Brief reich an wunderlichen Übergängen und schwer verständlichen Stimmungsumschlägen ist[1]. Wer die überlieferte Ordnung festhält, ist jedenfalls verpflichtet, wenigstens einigermaßen befriedigende Erklärungen für die ungewöhnlichen Tatbestände zu liefern. Und zur Not läßt sich die Integrität von A und B (abgesehen von 6₁₄–7₁) wohl behaupten. Aber die Möglichkeit, daß hier große Umstellungen und Einfügungen von Fragmenten aus verschiedenen Briefen stattgefunden haben, ist unbedingt offen zu lassen. Daß die verschiedenen Anstöße zu so verschiedenartigen Umordnungen Anlaß gegeben haben, ist an sich noch kein Beweis für die Integrität des Ganzen. Eine Rekonstruktion dieser Art kann immer nur vermutungsweise geschehen, da jeglicher Anhalt in der Überlieferung fehlt. Es wird die Aufgabe der Erklärung sein, die Berechtigung dieser Postulate aufzuzeigen.

4. Die Echtheit des II Kor[2].

Die Übersicht über die Fragmentierungshypothesen führt uns von selbst an die Echtheitsfrage heran. Wenn J. Weiß (und A. Loisy) den II Kor für

[1] Zweifel an der Integrität von II (und I) äußert auch J. de Zwaan in seiner Rezens. von Bchm.s Komm., Museum Sept. 1919.

[2] Allgemeines über die radikale P.-Kritik s. Schweitzer Gesch d. paulin. Forschung 1911, 92ff.; Schm. Komm. 47ff.; Mr.-Hnr. 28ff.; Baljon Geschiedenis v. de boeken d. nieuwen Verbonds 71ff; Cramer, Philippica p. III. 129ff.; G. A. v. d. Bergh van Eysinga, Die holländische radikale Kritik des N. T. 1912 passim.; derselbe in Nieuw theol. tijdschr. 1923, 186–210 (Auseinandersetzung mit D. Weber über die Unechtheit des Gal.).

eine redaktionelle Komposition aus echten paulin. Briefteilen halten, wenn Halmel und Völter dagegen auch unechte Fragmente und nichtpaulin. Interpolationen in dem künstlichen Gewebe des Briefes entdecken, dann scheint bei keinem der großen paulin. Hauptbriefe die Annahme der Unechtheit näherliegend als bei II Kor. Die Arbeiten der Radikalen haben jedenfalls den Wert, daß sie die Unebenheiten in der Komposition und im Stil der Briefe und die Unklarheiten und Widersprüche in den einzelnen Sätzen und damit oft das Ungenügende der Tradition und der traditionellen Exegese scharf herausheben. Bei den schwierigen Punkten der Kompositionskritik und der Exegese setzen die Radikalen gerne ein, um nun die Hypothese künstlicher Zusammenstellung der Briefe als die allein mögliche Lösung zu empfehlen. In der Durchführung der Fälschungshypothese haben sich freilich große Unterschiede ergeben.

B. Bauer (Kritik der paulin. Briefe 3, 1852, 3—46) sieht in II Kor, trotzdem er z. B. den starken Stimmungsumschlag in K. 10 richtig herausfühlt, das einheitliche Werk eines Verfassers, der freilich ein äußerst stümperhafter Stilist war und sich in der Durchführung einfacher und klarer Gedankenreihen immer wieder durch übel angebrachte Erinnerung an Stichworte des I Kor in Verwirrung bringen ließ. Der I Kor hat also dem Vf. von II vorgelegen, doch vertritt er mehrfach (Christologie, Parusie) eine davon abweichende Theologie. Von dem Charakter des in dem Brief dargestellten Ap.s macht B. eine Karikatur: er ist ein schleichender Hierarch, der bald herrisch Gehorsam verlangt, bald um Anerkennung winselt und an den paulin. Liberalismus Zugeständnisse macht. Daß die auseinandertreibenden Züge doch von einer lebendigen, charakterfesten Persönlichkeit ausgehen und in ihr ihre Einheit finden, dies zu sehen, war B. nicht gegeben. Seine Kritik ist außerordentlich oberflächlich.

Nur wenige der von Bauer gemachten Beobachtungen kehren auch bei den geistvollen und scharfsichtigen Holländern A. Pierson und S. A. Naber wieder (Verisimilia 1886, 99—122). Sie fassen im Gegensatz zu Bauer den II Kor als eine Kompilation aus allerlei Fragmenten, die z. T. unverständlich sind (§ 1 de fragmentis quae intelligi nequeunt z. B. 2_{5-11} 10_{1-18}), und Exzerpten aus allerlei Schriftstücken, meist pastoralen Briefen christlicher Bischöfe, die der allgemeinen Beachtung wert schienen. So gilt A als Kompilation, weil das Verhältnis des Ap. zur Gemeinde widerspruchsvoll dargestellt wird; in B sind Exzerpte aus pastoralen Briefen zusammengestellt, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedene Gemeinden geschrieben waren; C (11—13) gilt fast ganz als Eigentum des P. episcopus, der einzigen greifbaren Persönlichkeit in diesem wirren Haufen schemenhafter und unbegreiflicher Figuren. Die Vf. rechnen II Kor unter die späteren Briefe: die Streitfragen des Judaismus sind begraben, die Parusieerwartung ist abgeschwächt, und es sind keine „jüdischen" Fragmente nachzuweisen. Diese Beobachtungen und Behauptungen sind auch für den nichtradikalen Forscher interessant.

Die bedeutsamste Kritik hat W. C. van Manen geliefert: Paulus III 198—318 (1896). Er betrachtet auch II Kor als ein Buch voller Nähte und Fugen, das gleichwohl wie die synoptischen Evangelien eine relative Einheit darstellt; d. h. der Vf. hat aus allerlei Schriftstücken ein Werk zusammengestellt, das sich als ein leidliches Ganzes ausnimmt. v. M. erkennt die

Schwierigkeit des Überganges von K. 8 auf 9, von 9 auf 10, von 6_{13} auf 6_{14}, zieht daraus aber keine Sonderschlüsse, da er solche Widersprüche und Unstimmigkeiten im ganzen Briefe, auch innerhalb einzelner Abschnitte wahrnimmt. Alles ist Kompilation und alles ist einheitlich überarbeitet. v. M. bestreitet den rein brieflichen Charakter des II Kor: abwechselnd richtet sich der Vf. an eine einzelne Gemeinde und an ein größeres Lesepublikum. Die sog. geschichtlichen Voraussetzungen sind unvorstellbar und sie lassen sich immer nur mit einzelnen Teilen des Briefs in Übereinstimmung bringen; nicht nur in A und C, auch innerhalb von A wird das Verhältnis des Ap. zu seiner Gemeinde widerspruchsvoll vorgestellt. Unklar ist auch das Bild der Gegner: es erscheint aus hyperpaulinischen und judaistischen Zügen unorganisch zusammengesetzt. All dies Unklare, Schwebende und Widerspruchsvolle ist nicht Zeichen des „echten" Briefes, beweist vielmehr die künstliche Mache.

Mir scheint, daß der Wert (nicht die Beweiskraft) dieser radikalen Kritik höher einzuschätzen ist, als das in Deutschland und England-Amerika üblich ist. Gewiß ist vieles übertrieben, verrät diese Kritik oft Mangel an psychologischer Einfühlung, ist sie wortklauberisch und treibt sie bisweilen die einseitige Verstandesdialektik bis nahe an den Punkt heran, wo der Scharfsinn in Borniertheit überschlägt. Das Schlimmste ist vielleicht, daß die Radikalen bisweilen nicht mehr fühlen können, daß die gewaltigen Spannungen und Gefühlsausbrüche, die sich durch die meisten paulin. Briefe hindurchziehen, erlebt und echt sind, nicht ausgedacht, nicht imitiert, nicht bloß literarisch konzipiert. Trotzdem darf man diese Arbeiten nicht vernachlässigen, da sie immer wieder auf Probleme aufmerksam machen, die die traditionelle Exegese und die traditionelle Rekonstruktion der geschichtlichen Verhältnisse des Briefs noch nicht gelöst hat oder überhaupt nie lösen kann. Es ist das Verdienst der radikalen Kritik, daß sie uns zwingt, immer und überall mit folgenden Möglichkeiten zu rechnen: daß der Text verdorben ist; daß die ursprüngliche Textfolge gestört ist; daß größere oder kleinere Interpolationen vorgekommen sind und daß wir trotz aller Bemühungen nicht mehr imstande sind, alle Voraussetzungen des Briefs zu erhellen.

5. Die Gegner des Paulus im II Kor.

Für die Situationsveränderung, die II Kor gegenüber I kennzeichnet, ist die Verschiebung der Parteiverhältnisse in II besonders charakteristisch. Von einer P.- und Apollos-Partei schweigt II völlig. Die Petrus-Partei könnte auch in II die Opposition darstellen, doch wird der Name des Ap. Petrus nirgends mehr genannt. Einzig die Christus-Partei, die in I nirgends ausdrücklich angesprochen wird, scheint in II das Feld in Kor. zu beherrschen; auf sie bezieht man denn meist die scharfe Polemik des Ap., in erster Linie in C, wo (10_7) ihre Parteilosung direkt angegriffen wird.

Nun hat J. Weiß im Komm. zu I (S. XXXVIff.) die Vermutung Heinr.s sich angeeignet, daß die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ $I\,1_{12}$ Glosse seien und daß eine Christus-Partei in Kor. nicht existiert habe (s. auch Urchr. 257f.). An seiner Beweisführung ist jedenfalls richtig, daß P. in A nirgends die Losung ἐγὼ δὲ X. direkt kritisiert, daß auch die Stelle $II\,10_7$ nicht notwendig gegen eine Parteilosung im Sinne von $I\,1_{12}$ gerichtet sein muß (s. z. St.) und daß

der Name Christus-Partei für die nähere Bestimmung des Charakters dieser Gegner des P. wenig austrägt, da er sehr verschiedener Deutung fähig ist.

Die bis vor kurzem vorherrschende Meinung sieht in der Christus-Partei eine den galatischen Agitatoren verwandte judaistische Richtung. Von Baur unterscheiden sich die meisten Nichttübinger darin, daß sie die Christus-Partei nicht (wie Baur tat vgl. Paulus [2]I 295ff.) mit der Kephas-Partei identifizieren, sondern in dieser eine mittlere, in jener eine extreme Richtung sehen, und dementsprechend die Beziehung zu den Urapostеln lockern oder ganz lösen. Um die Herausarbeitung der den judaistischen Grundcharakter bezeichnenden Züge haben sich namentlich Klöpper (68ff.) und Schmiedel (62ff.) verdient gemacht. Die Gegner des P. sind danach fanatische Judaisten, die, stolz auf ihre jüdische Abstammung, auf ihre persönlichen Beziehungen zu Jesus und den Urapostеln, vielleicht auch auf Visionen, als Apostel, legitimiert durch Empfehlungsbriefe, in Kor. das wahre Evangelium verkündeten und zur Sicherung ihrer Autorität die des P. durch Angriffe auf seine Person und auf sein Evangelium zu untergraben versuchten. Ihr Evangelium war vor allem die Predigt vom echten Christus, der das Gesetz gehalten, und dessen Vorbild für alle verpflichtend gestellt wurde, wenngleich sie diese Forderung noch nicht unumwunden erhoben haben. Daß P. diesen geschichtlichen Christus nicht gekannt hatte und auch nicht als maßgebend anerkannte, wurde als Beweis der Ungültigkeit seines Apostolats gegen ihn ausgebeutet[1].

Demgegenüber hat nach dem Vorgang Älterer (zuerst Schenkel) Lütgert die Christus-Partei in die große, von ihm auch aus anderen paulin. Briefen rekonstruierte gnostisch-libertinistische Bewegung einzureihen versucht (vgl. J. Weiß Komm. S. XXXVIIIf.). Er beruft sich auf folgende Züge in II: die Gegner verkünden einen anderen, tiefer verstandenen Jesus, nicht den sarkischen, den P. allein kenne 11_4 5_{16}; sie tragen ein geschwollenes Selbstbewußtsein zur Schau, machen den Anspruch, Wundertäter zu sein 12_{12}, die den Apostel kennzeichnenden Gesichte und Offenbarungen zu kennen 12_1ff., und scheuen als echte libertinistische Pneumatiker vor Befleckungen mit fleischlichen Sünden nicht zurück $6_{14}-7_1$; dementsprechend werfen sie dem Ap. P. vor, daß sein Ev. die wahre Herrlichkeit Christi verhülle 4_3, daß ihm die apostol. Legitimierung und jeglicher pneumatische Charakter fehle[2]).

Die Lütgertsche Konstruktion hat Schlatter mit dem Nachweis zu stützen und zu ergänzen gesucht, daß solch pneumatisch-libertinistischer Gnostizismus, wie er aus beiden Kor deutlich heraustrete, durchaus aus dem Judentum und aus Palästina abzuleiten, und nicht etwa, wie Lütg. u. a. meinen, als hyperpaulinische Schwarmgeisterei zu verstehen sei. Seine Ausführungen beziehen sich indes hauptsächlich auf I und kommen daher für uns hier nicht weiter in Betracht[3]). Bedeutsamer ist, daß auch K. Lake (Earl. Ep. 219ff.) die

---

[1] S. weiter Zahn Einl [3]I 207, 211ff.; J. Rohr, Christuspartei und Schwarmgeister in Kor. (ThQuSchr. 1911, 165ff.: Die Gegner von II C eine judaistische Kephaspartei); B. W. Bacon The Christ party in Corinth Expos 8 VIII 1914, 399–416 und S. J. Case Art. Peter in Hastings' Dict. of the ap. church II 197ff.).

[2] Eine kritische Auseinandersetzung mit Lütg. s. bei J. Rohr Theol. Quartalsch. 1911, 165ff.

[3] Schl bringt sicher viel interessantes Material. Seine Gesamtkonstruktion scheint mir indes nicht haltbar. Die Ableitung aus „jüdischen" Wurzeln ist oft recht künstlich.

Gegner des P. in II für nichtjudaistische Pneumatiker erklärt; nur die Identifizierung der Gegner in II mit der Christus-Partei in I hält auch er für zweifelhaft. Auch G. H. Clayton (Hastings' Dict. of the apost. age I 255f.) denkt an jüdische Pneumatiker, wie sie Philo in de migr. Abr. bekämpft.

Daß zwei so ganz verschiedene Zeichnungen der von P. in II Kor bekämpften Opposition möglich sind, liegt wieder an dem für uns nicht eindeutigen Charakter der paulin. Polemik, insbesondere daran, daß 1) im Verlauf der brieflichen Ausführungen nicht immer sicher auszumachen ist, ob polemische Anspielungen überhaupt vorliegen (so namentlich in A 3_7ff. 4_3 4_7ff. 6_{14}ff.);

2) daß zwei für beide Konstruktionen grundlegende Äußerungen (5_{16} und 11_4) wirklich verschiedener Deutung fähig sind (s. z. d. St.);

3) daß von einigen sicher polemischen Ausführungen der spezielle Anlaß nicht unzweideutig aus dem Texte abzulesen ist, so besonders die Anführung der ekstatischen Erlebnisse (s. zu 12_1ff.);

4) daß — abgesehen von 3_7ff. und 11_4 (s. o.) — die Kernpunkte judaistischer Verkürzung des Evangeliums (die Forderung der Beschneidung usw.) auch in II nicht angerührt werden[1]: entweder hat der Judaismus in Kor. auf diese Forderungen, etwa unter dem Drucke von Jerusalem, verzichtet, oder er hat in schlauer Berechnung mit diesen Forderungen noch zurückgehalten, um zunächst einmal die Autorität des P. zu brechen (Beyschlag u. a., ähnlich Heinr.), oder — ist es eben kein Judaismus gewesen, was die Gegner trieben.

Der Versuch, die in II bekämpften Gegner als gnostische Pneumatiker hinzustellen, ist also durchaus gerechtfertigt, umso mehr als eine pneumatisch-gnostische Strömung jedenfalls in I deutlich heraustritt, und die Frage also die ist, ob diese Richtung sich inzwischen zu der in II zu konstatierenden intransigenten Oppositionspartei weiter entwickelt haben kann.

Für einen solchen Zusammenhang spricht nun entschieden die Verwandtschaft, die zwischen der Streitrede II C und den Auseinandersetzungen in I A besteht: in beiden Briefteilen hat P. einen Weisheitsdünkel vor sich, den er brechen muß II 10_4f. 11_6—$I\,1_{18}$ff., und eine hochmütige Haltung, die selbst den Ap. ihrer Kritik zu unterwerfen wagt II 10_1ff.—$I\,4_{3-5}$ 9_3, muß er „gewissen Leuten" entgegentreten, die die Gemeinde ihm abspenstig zu machen und zu „verderben" suchen II 10_1ff. 11_2f. - $I\,3_{16}$f. 4_{18}, sieht er sich durch die Kritik, die man an ihm zu üben wagt, dazu getrieben, bald seine Niedrigkeit den aufgeblasenen Tadlern beschämend vorzuhalten $I\,4_9$ff. — II 11_{23}ff. 12_6ff., bald in stolzem Selbstbewußtsein seine Autorität ihnen gegenüber zu befestigen $I\,2_6$ff. 3_5ff. 4_{18}ff. — II 10_1ff. 11_{21}ff. $_5$ff. 13_1ff. Der Unterschied ist freilich der, daß die Kritik, die P. abwehren muß, in II C einen viel persönlicheren und gehässigeren Charakter angenommen hat, und — daß in II C die Führer der Opposition deutlicher gezeichnet sind, und zwar als Personen, die 1) als „Apostel" in Kor. eingefallen sind 10_{12}ff. 11_5 $_{12}$ff. $_{19}$ff., die 2) sich ihrer echt jüdischen Herkunft rühmen 11_{22}f. und 3) — nach einer möglichen Auslegung von 11_4 — ein Evangelium mit anderem Inhalt verkünden.

Diese Momente weisen nun die Richtung, in der die Lösung des Problems gesucht werden muß. Sie ist zu finden in der Unterscheidung einer schon vor I in Kor. entstandenen pneumatisch-gnostischen Richtung und einer

---

Ich hoffe mich mit ihm einmal in einer neuen Bearbeitung von J. Weiß' Komm. zu I auseinandersetzen zu können.

[1] Hierauf macht auch v. Manen 267ff. aufmerksam, für den im übrigen die Unklarheiten der Zeichnung den fiktiven Charakter des ganzen Briefs beweisen. Der Vf. hat die Hyperpauliniſten mit den Judaisten zusammengeworfen.

Agitation jüdischer Wanderprediger, die vielleicht schon vor I eingesetzt, aber erst nach I kräftigen Aufschwung genommen hat. Beide Bewegungen fanden sich in der Kritisierung und Ablehnung des P., nur war es bei den Kor. mehr pneumatische Überhebung und Verachtung des vermeintlichen Nicht-Gnostikers, bei den Juden in erster Linie Leugnung der Rechtmäßigkeit seines Apostolats. Die jüdischen Ap. fanden in Kor. mit ihrer Kritik bei den Pneumatikern Anklang, vermutlich auch bei einigen Judenchristen. Nun ist an sich auch eine engere Verbindung der beiden Richtungen, also eine judaisierende Gnosis oder ein gnostischer Judaismus kein Ding der Unmöglichkeit[1]. So wäre es möglich, daß auch in Kor. im Lauf der Zeit eine gewisse Angleichung der beiden Gruppen entstand, daß die kor. Gnostiker die von den falschen Ap. erhobenen Bedenken gegen den Apostolat des P. sich aneigneten, während jene, um den Gnostikern noch mehr zu imponieren, sich als Redner und als Inspirierte gebärdeten. Unwahrscheinlich ist indes, daß die Judenchristen, wie die Agitatoren in Galatien, an die kor. Christen selbst mit judaistischen Forderungen herantraten, und ausgeschlossen ist, daß die Gnostiker in Kor. Versuchung fühlten, jüdischer Observanz sich anzubequemen. Mögen die Wanderprediger, wenn sie echte Judaisten waren, sich in der Hoffnung gewiegt haben, später, nachdem der Einfluß des P. endgültig gebrochen, die Kor. auch noch für das Gesetz zu gewinnen, von einer offenkundigen Agitation dafür werden sie bis jetzt abgesehen haben, weil sie sahen, daß sie zunächst keinen Anklang damit finden würden (s. noch zu 11₄).

Aber der „Judaismus" der kor. Wanderprediger kann sich auch — anders als bei den galatischen Agitatoren — darauf beschränkt haben, ohne die Beschneidung zu fordern, doch die Vorrechte des geborenen Juden und der von Jesus selbst berufenen und belehrten Jünger und deren Schüler geltend zu machen, ein mehr palästinisch und synoptisch gefärbtes Evangelium als die Lehre Jesu oder die Lehre Christi auszugeben, die Zugehörigkeit zu Christus auf diese Beziehungen zu gründen und nur darum die Autorität des P. anzugreifen, weil er sich der palästinischen Tradition nicht unterordnete. Ist das richtig, dann kann indes auch hier der Polemik des P. mit ihrer rücksichtslosen Ablehnung und Verketzerung seiner Gegner der Vorwurf der Ungerechtigkeit und Übertreibung nicht erspart bleiben. Verstehen läßt sich freilich die Haltung des P. Die Judaisten suchten wohl eine gute Sache mit schlechten Mitteln zu fördern, sie griffen den P. persönlich an, verdächtigten seinen Charakter und zeigten sich unfähig, seine Größe und sein Andersein zu begreifen. Es liegt dann eine Tragik darin, daß dieser an sich berechtigte Vorstoß von Palästina gegen die paulin. Mission in die Hände bornierter und kleinlicher Männer gelegt war. So mußte er mißglücken und den Schein erwecken, als sei das Unternehmen vom Teufel inszeniert und lasse es jeden Anteil am Geiste Jesu vermissen, während in Wahrheit auch diese Fassung des Evangeliums eine mehr oder weniger legitime Abwandlung der ursprünglichen Verkündigung Jesu von Nazareth gewesen sein könnte.

6. Chronologie des II Kor.

II Kor muß nach Abschluß der etwa dreijährigen Arbeit des P. in Ephesus und Asien, auf der Kollektenreise, die den Ap. zum zweiten Mal nach Maz. und zum dritten Male nach Kor. brachte, in Maz. abgefaßt sein, ehe P. auf 3 Monate nach Achaja ging; nach der wahrscheinlichsten Auffassung wurde C etwas später als AB geschrieben und versandt. Wenn P.

[1] Vgl. die Irrlehrer in Kol und in den Past. Wenn die Ketzer, die Ignatius in seinen Briefen bekämpft, alle zu einer großen Bewegung gehören, dann haben wir auch da eine Verbindung von Judaismus und (gnostischem) Doketismus — doch sind da die beiden Richtungen besser auseinanderzuhalten.

nach der Rückkehr von Kor. in Philippi Passah feierte (Apg 20 6), wird man die 3 Monate, die er in Griechenland verbrachte, am besten in den vorausgehenden Winter verlegen. Wahrscheinlich ist er dann noch vor Ausgang der Schiffahrtsperiode nach Hellas gefahren. Nun sind auch für den vorangehenden Aufenthalt in Maz. mindestens 2, vielleicht 3 Monate anzusetzen, da schon die Abwicklung der Kollekte, vor allem aber die zwischen II AB und C oder zwischen Abreise des Titus und Abfassung von C vorauszusetzende Phase des Konflikts eine längere Zeit in Anspruch genommen haben muß. Dann wird P. schon im Sommer nach Maz. gekommen sein und alsbald, also etwa im Spätsommer, II AB verfaßt und abgeschickt haben. Ist nun das nächstliegende Ereignis, das sich chronologisch mit einiger Wahrscheinlichkeit festlegen läßt, der Übergang der Statthalterschaft in Palästina von Felix auf Festus, und stellt sich der auf das Jahr 60 (oder 59), so ergibt sich als Jahr der Gefangennahme: 58 (57) vgl. Apg 24 27, und als Jahr der Abfassung des II Kor: Spätsommer/Herbst **57** (56).

Letzte Äußerungen über dies Datum s. Ploon De chronologie van het leven van P. (1918), p. 49–79, der die der späteren Datierung des Amtsantritts von Festus entgegenstehende Fixierung bei Eusebius Chronicon (a. 54 = Jahr 10 von Agrippa II; wogegen Hieronymus a. 56) in der Nachfolge Erbe's durch die kühne Annahme zu korrigieren versucht, daß das 10. Jahr des Agrippa II nicht, wie Euseb. irrtümlich tat, vom Todesjahr des Agrippa I (a. 44), sondern vom Jahr der Ernennung Agrippas II zum König, 50 zu rechnen ist, sodaß als 10. Jahr = Jahr des Amtswechsels d. J. 59 herauskommt. Dies Jahr 59 (statt 60) hat nur dies Bedenken, daß nach den Mitteilungen des Josephus 2 Jahre Amtsdauer für Festus vollauf genügen. Beide Datierungen leiden unter der (freilich nicht erdrückenden) Schwierigkeit, daß nach Jos. Ant. XX 8, 9 Felix seinen Freispruch dem Einfluß seines Bruders Pallas zu verdanken hatte, Pallas aber nach Tacit. Annal. XIII 2 schon im J 55 gestürzt wurde. Wenn wir an dies frühe Datum gebunden wären, so würden wir übrigens Mühe haben, die durch II Kor erforderten Zwischenereignisse (zwischen Abreise des P. von Korinth und I Kor; zwischen I und II Kor) unterzubringen. Siehe noch A. C. Zenos in Dict. of the apost. age I 274 ff.; E. Meyer, Ursprung u. Anf. d. Christ. III 37 ff.

Ein noch näheres und noch sichereres Datum würde uns gegeben sein, wenn wirklich die Möglichkeit bestände, das oben erwähnte Passah mit Hilfe der Astronomie zu bestimmen. Th. Zahn hat in seinem Komm. zur Apg. S. 705 unter der doppelten Voraussetzung, daß (1) die Abfahrt unmittelbar nach Ablauf der 7 Tage der Azyma erfolgte und daß (2) die 5tägige Reise von Philippi bis Troas an einem Mittwochmorgen begann, erschlossen, daß der 14. Nisan (Passah) des Jahres auf einen Dienstag fiel; darnach hat der Astronom O. Gerhardt[1] errechnet, daß in den Jahren 55 und 58 Passah auf Dienstag fiel, womit also unser Ansatz: Herbst 57 für die Abfassung des II Kor eine absolut sichere Bestätigung erhalten würde. Dennoch wage ich von dieser Rechnung keinen Gebrauch zu machen, da es 1) nicht sicher ist, ob P. wirklich am 22. Nisan in See stieß, und 2), auch wenn man diese Annahme festhält, die weiteren Angaben des Lukas über die Dauer der Fahrt und den Aufenthalt in Troas auch noch anders (nämlich mit Abzug je eines Tages) gezählt werden können, wobei als Tag der Abreise ein Freitag herauskäme (so Ploon a. a. O. 83 ff.), mit der Folge, daß die Jahre 54 und 57 für dies Passah zu errechnen wären und Herbst (53 oder) 56 für II Kor. Es wird richtiger sein, diese ganzen Berechnungen zur Seite zu stellen.

Ist somit die Abfassung von II Kor mit leidlicher Sicherheit festgelegt (Herbst 57; so jetzt auch Feine Einl. [3]129), so ist nun noch die chronologische Feststellung der von II geforderten Vorereignisse vorzunehmen. Die Chronologie des Gründungsaufenthalts ist durch die neu entdeckte Gallioinschrift auf eine neue, aber leider gleichfalls schwankende Grundlage gestellt

[1] In welchem Jahre wurde der Ap. P. in Jerusalem gefangen gesetzt? Neue kirchl. Z. 1922, 89–114.

worden (s. Einl. zu I Kor, Plooy a. a. O. 27ff.). So kann nur eine Untersuchung der erforderlichen Zwischenereignisse (zwischen der Abfahrt aus Kor. und der Kollektenreise, a. 57/58 oder 56/57) zu einer genaueren Bestimmung führen. Wenn nach Apg 20$_{31}$ die Arbeit des P. in Ephesus und Asien etwa 3 Jahre umfaßt hat und die vorangehenden Fahrten und Besuche (Kor.—Ephesus—Syrien—Kleinasien) mindestens 6 Monate in Anspruch genommen haben müssen, dann ist seine Abreise von Kor. etwa 3 1/2 Jahre vor dem Beginn der Kollektenreise anzusetzen, d. i. Frühjahr 54 (seine erste Ankunft in Kor. entsprechend Herbst 52 und das wahrscheinlichere Datum für das Prokonsulat des Gallio dann 52/53). Die ganze Korrespondenz des P. mit Kor. fällt dann in die Zeit von Frühjahr 54 bis Herbst 57.

Nun ist I Kor. in einem Frühjahr verfaßt; da P. die Absicht ausspricht, nur noch bis Pfingsten in Eph zu bleiben (I 16$_8$), liegt es nahe, das letzte ephesin Frühjahr hierfür zu wählen (so Hnr., König, Plr., Golla u. a.). Dagegen spricht indes, daß die große Reihe von Zw.ereignissen kaum in einem halben Jahre unterzubringen ist, nämlich 1) Rückkehr des Timoth. bzw. der Personen, die dem P. über die Wirkung von I Bericht erstatteten; 2) eine frühere Sendung des Titus — wenn diese nicht mit der Zw.briefreise zusammenfällt, s. zu 8 6ff.; 3) Fortsetzung der P.-feindlichen Agitation in Kor.; ein Zw.fall; 4) ein Zw.besuch des P. (der jedoch auch in die Kollektenreise eingelegt werden kann); 5) der Zw.brief, seine Überbringung durch Titus; 6) die Reise von P. nach Troas, kurzer Aufenthalt daselbst und Weiterfahrt nach Maz. und das Zusammentreffen mit Titus in Maz. Zwischen der ersten Sendung des Titus und der Abfassung von II A muß in jedem Fall ein Jahreswechsel liegen, wahrscheinlich ein Zeitraum von mehr als 6 Monaten (s. zu 8 10). Es ist also ausgeschlossen, daß der Zw.raum zwischen I und II nur ein halbes Jahr betragen haben sollte. Dann ist also die Abfassung von I in das vorletzte ephesin. Frühjahr zu legen (56) — ein noch längerer Abstand von der Beendigung des Gründungsaufenthalts ist auch aus anderen Gründen nicht wahrscheinlich. Wir haben dann andererseits auch für die II Kor vorbereitenden Zw.ereignisse genügend Spielraum. Die unter 1 bis 3 genannten Geschehnisse können noch ins J. 56 gelegt werden. Dagegen wird der Zw.fall, vielleicht auch der Zw.besuch schon ins Frühjahr 57 fallen. In die Frühlingsmonate des J. 57 ist dann der Zw.brief und seine Überbringung durch Titus zu setzen. Da Titus einige Wochen in Kor. geblieben sein wird, andererseits auch für die Reise des P. über Troas nach Maz. mindestens einige Wochen angesetzt werden müssen, kann das Zusammentreffen in Maz. im Hochsommer 57 stattgefunden haben. Dann ist auch unsere C-Hypothese chronologisch vortrefflich einzuordnen. AB ist gleich nach der Ankunft, also noch im Sommer geschrieben. Zwischen Abfassung von AB und von C ist die Sendung des Titus nach Kor., seine Rückkehr einerseits, der Ausbruch einer neuen Krisis und die Überbringung der Kunde davon an P., möglicherweise noch ein Besuch des P. in Kor. einzulegen. Das kann alles in 1—2 Monaten sich abgewickelt haben. Im Spätherbst 57, kurz vor Einstellung der Schiffahrt, wird P. dann zum dritten Mal in Kor. eingetroffen sein.

Zwischen Abfassung von I und II AB liegen dann etwa 1 1/2 Jahre, zwischen I und der Abreise von Philippi etwa 2 Jahre, zwischen dem Tränenbrief und II AB etwa 1/4 Jahr und zwischen II AB und II C 1—1 1/2 Monate.

7. Zur Textkritik.

In der Aufführung der Textzeugen wie in der Erörterung der Textprobleme habe ich mich im Komm. möglichster Kürze befleißigt. Vorausgesetzt ist eine Einführung in die Textfragen, wie sie etwa R. Knopf in seiner Einführung in das N. T. (²1923, 20ff.) und H. Lietzmann in der 2. Aufl. seiner Exkl. des Römerbr. (Handb. III 1 ²1919) S. 1ff. bieten[1]. Wo es irgend angängig war, habe ich, statt der Einzelzeugen, die großen Hauptrezensionen aufgeführt: die Alexandrinische (A), die Abendländische (Westliche: W) und die Koinerezension (K)[2].

Was die Textzeugen angeht, so ist neben den Mitteilungen von J. Weiß zu I (Komm. p. XLIV f.) noch folgendes zu beachten.

Von den guten Majuskeln sind leider A und C in II lückenhaft: in A fehlt $4_{13}-12_6$ und in C 10_8-13_{13}. Die Reihe ℵAC steht hiernach nur für 1_1-4_{12} zur Verfügung, und für 10_8-12_6 haben wir nur ℵ.

Über ℵBAC; DEFG; KLP vgl. J. Weiß a. a. O. Weitere Majuskeln:
H^P (v. Soden α 1022) enthält II 4_{2-7} $10_{8-12\,18}-11_6$ $11_{12}-12_2$ vgl. v. Sod. I p. 224.
I^2 (α 1021) enthält $1_{20}-2_{12}$ (so nach Plr.).
M (α 1031) 9. Jh. enthält 1_{1-15} $10_{13}-12_5$.
O (α 1023) 6. Jh. enthält $1_{20}-2_{12}$.
R (α 1025) 7. Jh. enthält 11_{9-19}.
Papyri mit II Kor-Text sind (bis 1923) m. W. noch nicht herausgegeben.

Über das Verhältnis der Majuskeln in uns. Br. urteilt Plr. (p. LIIf.), daß B mit DG, auch mit DGKLP gegenüber ℵAC (ℵA, ℵC) regelmäßig sekundär sei, daß aber B mit ℵ meist gut sei. Dies Ergebnis ist für B wohl etwas zu ungünstig. Allerdings ist eine genaue Statistik, wie sie z. B. Burton für Gal gibt (im Int. crit. gram. 1921 p. LXXIX ff.) für II Kor unmöglich, da 1) A u. C defektiv sind, und 2) an einigen Stellen eine sichere Entscheidung ausgeschlossen ist. Ich begnüge mich daher mit folgenden Feststellungen. Auch in uns. Br. fällt das häufige Zusammengehen von B mit W- und K-Zeugen auf; im allgemeinen wird man gewichtige Gründe haben, wenn man in solchem Falle die B-Lesart wählt; ich rechne hierher: 1_{22} ὁ καὶ σφραγ., 4_5 Χ. Ἰ. κύρ., 8_{24} ἐνδεικνύμενοι, 11_{23} ἐν φυλ. περισσοτ., ἐν πληγ. ὑπερβαλλ. 12_3 χωρίς, 13_4 ἐν αὐτῷ. An einigen besonders schwierigen Stellen ist eine Entscheidung kaum möglich: 11_4 ἀνέχεσθε, 11_{18} τὴν, 12_1 δεῖ, 12_{15} ἀγαπῶν, 13_5 Ἰ. Χ.; dazu nach Sod. noch 1_{15} χαράν. Die Fälle, wo der BW- oder BK-Text sicherlich sekundär ist, sind jedenfalls viel häufiger. Das gilt in noch stärkerem Maße von den Lesarten, wo B keine andere Maj. neben sich hat; Ausnahme ist 8_7 ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν; zu erwägen wäre noch 8_9 Ἰησ. Wie B, doch lang nicht so häufig, hat auch ℵ gelegentlich einen von allen anderen Maj. abweichenden sekundären Text: 4_{10} ἐν τοῖς σώμασιν, 5_8 θαρροῦντες δὲ καί, 6_{16} ναοί. So ist nicht zu verwundern, daß bisweilen auch die Kombination ℵB sekundär ist: 5_{12} ὑπὲρ ὑμῶν, 6_{11} ὑμᾶν, 9_{14} ὑπὲρ ἡμῶν, 11_3 καὶ τῆς ἁγνότητος (?), nach Vog. gehört auch 11_{21} ἠσθενήκαμεν hierher. Wie BW, so ist auch ℵW meist sekundär; doch sind die Fälle nicht so zahlreich vgl. 7_7 ἡμῖν, 7_{12} ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ὑμῶν, 8_{19} σὺν τῇ χάρ., 9_5 μὴ ὡς, 12_{16} κατενάρκησα; schwanken kann man bei 4_{13} καί, 4_{17} εἰς ὑπερβ. om.

Daß reine W-Lesarten Korrekturen sind, bestätigt sich auch für uns. Br. Ausnahmen von dieser Regel, die feststehen, gibt es nicht; doch hat an folgenden Stellen der W-Text eine gewisse Wahrscheinlichkeit: 1_{10} καὶ ῥύεται, 2_{16} om. ἐκ und vor allem 10_{12}f. οὐ συνιᾶσιν | ἡμεῖς δέ om.; vgl. auch noch 1_{12} ἐν ἁπλότητι.

Zu den Übersetzungen ist folgendes hinzuzufügen:

Die Italahandschrift r liegt jetzt in einer neuen Ausgabe vor: D. de Bruyne, Les fragments de Freising. Rom 1921.

Die Vulgata des Hieronymus ist noch nach der Editio minor des N. T. Latine von S. Wordsworth und H. J. White zitiert (1911), da II Kor in der ed. maior noch nicht erschienen (wohl I).

---

[1] Eine gute Zusammenfassung, die im Ganzen auch für die paulin. Briefe zutrifft, findet man auch bei Dibelius, Jakob. (in dsm. Komm.werk) 1921, 60ff.. S. jetzt auch Eb. Nestle's Einführung i. d. griech. N. T. 4. Aufl. v. E. v. Dobschütz 1923.

[2] Diese Abkürzungen A, W, K scheinen mir praktischer als I H K von v. Soden; statt H, das Ltzm. noch beibehalten hat, scheint wir A passender.

Die Peschittha ist zitiert nach der neuen Ausgabe der British a. foreign Bible Society (1905 u. 1920).

Für die koptischen Versionen sind die Ausgaben von Horner benutzt: The Coptic Version of the N. T. in the Northern Dialect (boh.) III 1905, 228ff. und The Copt Vers. of the N. T. in the Southern Dialect (sah.) IV 1920, 312ff. u. 431ff.

Was die lateinischen Übersetzungen anlangt, so steht hier — nachdem die Hypothese D. de Bruynes, wonach der Vulgatatext der paulin. Briefe nicht von Hieronymus, sondern von Pelagius herrühre, allgemein abgelehnt worden ist[1] — die Frage nach dem Verhältnis der Vulgata des Hier. zur altlat. Übersetzung im Vordergrund des Interesses[2]. Mir steht für II Kor fest, daß die Vg. nicht bloß eine stilistische Revision der altlat. Übersetzung darstellt, sondern auch den Einfluß eines anders gearteten griechischen Textes aufweist. Daß der Vg.-Text der paulin. Briefe vom II Kor an beträchtlich vom altlat. Text abweicht, ist schon P. Sabatier aufgefallen (vgl. s. Vet. Itala III p. 592). In der Tat weist beinahe jeder Vers in uns. Br. kleine Varianten auf. Die meisten haben allerdings nur stilistisch-lexikographische Bedeutung. Von größerer Bedeutung sind die Textunterschiede. Hier haben sich mir bei einer Vergleichung der Itala (bei P. Sabatier) mit der Vg. ed. White (s. o.)[3] folgende Hauptzüge ergeben: 1) In über 20 Fällen hat Vg. (meist sekundäre) W-Lesarten mit Itala gemein; 2) in etwa ebenso viel Fällen sind W-Lesarten der It. in der Vg. getilgt, ist da also der A- oder AK-Text eingeführt; 3) demgegenüber bringt die Vg. an etwa 10 Stellen, wo It. mit A geht, einen W- oder K-Text; endlich 4) hat Vg. auch an über 20 Stellen singuläre, sonst nur ganz spärlich vertretene (und meist sekundäre) Lesarten, die It. nicht hat, aufgenommen. Der Gesamteindruck ist somit der: Vg. II Kor läßt sich bis zu einem gewissen Grad als Revision der It. begreifen. Der Bearbeiter hat aber auch einen griechischen A-Text zur Hand gehabt, der vermutlich schon K-Einflüsse zeigte, vielleicht auch einige vereinzelte Sonderüberlieferungen besaß[4]. Die in It. nicht nachzuweisenden W-Lesarten erklären sich entweder so, daß der It.-Text von d e an diesen Stellen bereits nach A korrigiert war, und Vg. einen ursprünglicheren It.-Text zur Verfügung hatte (vgl. Diehl's d_1), oder so (weniger wahrscheinlich) daß Vg. noch einen anderen (griechischen?) W-Zeugen benutzte. Einige Sonderlesarten können vom Autor der Vg. selbst geschaffen sein, wie denn seine Übersetzung gelegentlich, dem lateinischen Sprachstil zufolge, mit Interpretamenten versehen ist (wie übrigens schon It.). Der Vg.-Text II Kor ist somit für die Geschichte des Textes wichtiger als für die Rekonstruktion der ältesten erreichbaren Gestalt desselben.

Da in der Hand des Lesers die Textausgabe von Nestle vorauszusetzen ist, so sei hier noch auf die Abweichungen v. Sodens im Textband seiner Schriften des N. T.s (1913), sowie auf die von H. J. Vogels, N. T. Gr. (1920) aufmerksam gemacht. Legt man dabei das Verhältnis des neuen Textes zum alten text. rec. und zu den neueren Textausgaben von Westcott-Hort, Tischendorf, (Weymouth und) B. Weiß zugrunde, so ergeben sich folgende Gruppen: 1) bedingungslose Wiederherstellung des text. rec. gegen alle neueren Ausgaben[5]): Sd. 46 λάμψαι u. . . Ἰησοῦ X., 9_2 ὁ ζ., 1132 + θέλων, 123 ἐκτός, 12_7 σαρϰ̀, 12_{20} ἔρεις, ζῆλοι; davon Dog. 46_b. 9_2 11_{32} 12_7 wie Sd. 2) Wiederherstellung des t. r., doch Belassung des bisher üblichen Textes im ersten Variantenapparat: Sd. 2_2 ἐστίν, 3_9 ἐν δ., 616 μοι, 8_{13} δέ, 10_{10} μὲν hinter οἱ, 11_{27} ἐν, 12_1 γάρ, 12_9 δύν. μου, 12_{13} ἠττήθητε, 12_{15} καί, 134 εἰ u. . . ζησόμεθα; Dog. folgt hier Sd. nur 8_{13} 11_{27} $12_{9.\,13.\,15}$ 134 ζησόμεθα. 3) Erhebung des t. r. in den ersten Apparat

[1] Mangenot Revue du Clergé français 1916, v. d. Borne Katholiek 1916 vol. 150, 183ff., A. Jülicher Protest. Mh. 1921, 72ff., M. J. Lagrange Revue bibl. 1916, 225ff.; 1917, 424ff., A. Souter Pelagius's expositions of 13 epistles of St. Paul I (Texts a. Studies IX 1, 1922, 116ff.; S. weist den altlat. Charakter des Bibeltextes des Pel. nach), J. Chapman St. Jerome and the Vulgate N. T. (J. of th. stud. 24, 1923).

[2] A. Harnack, Zur Revision der Prinzipien der neutest. Textkritik. Die Bedeutung der Vulgata für den Text der kathol. Briefe u. der Anteil des Hier. an dem Übersetzungswerk 1916; E. Diehl Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus, Z. f. N. T. W. 1921, 97–132.

[3] Bekanntlich weicht diese neue Textausgabe vielfach von dem bisher üblichen Text (der Sixt.-Clem.), z. B. bei Nestle in den älteren Ausg. stark ab.

[4] Ich schlage die Beeinflussung durch den griech. Text höher an als Diehl.

[5] Wichtigere Varianten sind durch Fettdruck bezeichnet.

(= möglicher Urtext) 12₁ δή, 12₁₄ om. τοῦτο; Dog. vacat. 4) Entscheidung für die bessere von zwei alternativen Lesarten W.-H.s: Sd. 1₁₂ καί, 1₁₅ χαράν, 8₂₄ ἐνδείξασθε, 11₃ + καὶ τ. ἀγνότ., τὸν Χ.; Dog. bevorzugt davon auch 8₂₄ 11₃. 5) Entscheidung für die weniger gute von zwei alternat. Var. W.-H s: Sd. 1₂₂ καὶ σφρ., 3₉ τῇ δ., 3₁₆ ἡνίκα δ'ἄν, 4₁₇ + ἡμῶν, 7₁₄ + ἡ, 10₈ om. τε, 11₄ ἀνείχεσθε, 12₁₀ ἐν στ., 12₁₅ ἀγαπῶν, 13₅ Χ. 'Ι.; Dog. folgt ihm 4₁₇. 7₁₄ 11₄ 12₁₀ 12₁₅. 6) Anschluß an Tischend. (oder Weiß) meist auch an ς gegen W.-H.: 1₁₉ 'Ι. Χ., 3₁₄ 10₁₈ ἀλλ', 7₈ γάρ, 12₅. ₉ + μου, 12₂₁ ταπεινώσει; hier folgt ihm Dog. 1₁₉ 3₁₄ 7₈ 10₁₈ 12₅. ₉. Isoliert steht Dog. mit ἡνίκα δ'ἐάν. 3₁₆ und ἠσθενήσαμεν 11₂₁ (ein WK.-Text). Die Übersicht lehrt einmal, wie oft Dog. in Abweichung von Nestle mit v. Soden zusammenstimmt, sodann, wie sehr Sd. (und Dog.) dazu neigen, den text. rec. wieder zu Ehren zu bringen. Vf. dieses Komm. kann ihnen in dieser Bevorzugung des t. r. nicht folgen[1].

Wie schon angedeutet, ist in II Kor an einigen, meist auch sachlich sehr wichtigen Stellen das Finden des ursprünglichen Textes außerordentlich schwierig, vielleicht unmöglich (s. zu 8₂₄ 11₄ 11₁₈ 12₁ 12₁₅ 13₅). Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß an mehreren dieser Stellen alte Textverderbnisse vorliegen, die die verschiedenen Textrezensenten und Übersetzer so gut es ging verbessert haben. Wer annimmt, daß uns. Br. seine heutige Gestalt einer einscheidenden Redaktionsarbeit verdankt, wobei nicht nur kleinere und größere Abschnitte umgestellt, sondern auch Briefe verschiedenen Datums zusammengefügt worden sind, wird auch an den Nahtstellen zweifeln, ob uns unsere Zeugen den ursprünglichen Text erhalten haben, vgl. zu 6₃ 6₁₄ 7₂ 7₅ 8₂₄ 9₁ 10₁; an einer dieser Stellen ist der Textverderb auch in unserem Apparat zu erkennen: 8₂₄. Kein andrer Brief fordert so nachdrücklich wie II Kor die Annahme, daß die paulin. Gemeindebriefe, ehe sie in Zirkulation gebracht oder in eine Sammlung paulin. Episteln aufgenommen wurden, erst einer bedachten Redaktion unterworfen worden sind.

Erklärung.

Die Inscriptio, die bei der Einordnung des II Kor in ein corpus Paulinum aufgesetzt wurde, lautet entsprechend der zu I Kor in ihrer einfachsten Form, πρὸς Κορινθίους β̄ (so ℵABK boh. u. a.). Der Name des apostolischen Verfassers ist dann aus dem Titel des corpus Παύλου ἐπιστολαί zu ergänzen; später ward er häufig auch jedem einzelnen Brief vorgesetzt, z. B. τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ . . πρὸς Κορινθίους β̄ (so L). In W schließt die inscriptio zu II an die subscriptio zu I an, z. B. D* πρὸς Κορινθίους ᾱ ἐπληρώθη · ἄρχεται πρὸς Κορινθίους β̄.

Zuschrift und Gruß[2] 1₁–₂ lehnen sich nach Anlage und Ausführung an I Kor an; der ap. Segenswunsch ist in I und II sogar wörtlich völlig gleichlautend (wie übrigens auch in Röm, Gal, Phil, II Thess, Eph — der in I Thess und der in Kol ist etwas kürzer). Die Begrüßung zeigt nur folgende Abweichungen: 1) es fehlt in II Kor das in I (und sonst nur Röm 1₁) dem ἀπόστολος zur Verstärkung hinzugesetzte, von J. Weiß (S. 1 Anm. 4) freilich auch dort als Konformation nach Röm 1₁ gestrichene κλητός[3]; 2) erscheint als Mit-

[1] Vgl. die entsprechenden Beobachtungen von Lagrange zu Rm. in S. Paul Ep. aux Romains[2] 1922 und von v. Dobschütz zu Hebr. im Lit. Zentralbl. 1922, Nr. 17.

[2] Vgl. im allg. J. Weiß zu I 1₁ f., v. Dobsch. zu I Th 1₁, Zahn Komm. zu Gal 1₁, Lietzm. im Hdb. zu R 1₁, Ropes Cmm. St. James 127 f., Knopf zu I P 1₁ f.

[3] Über den Apostelbegriff vgl. aus neuester Lit. den Exkurs von Burton Gal 363–383, Ed. Meyer Ursprung u. Anfänge des Christentums I 265 ff., R. Schütz Apostel

briefsteller „Bruder" Timotheus anstatt des „Bruders" Sosthenes; 3) fehlt die etwas überladene Apposition ἡγιασμένοις κτλ., und 4) werden die Mitempfänger des II Kor deutlicher und bestimmter umschrieben „samt allen Heiligen in ganz Achaja".

V. 1. Auch zur Abfassung unseres Briefes hat sich also der „durch den Willen Gottes" eingesetzte Apostel Paulus mit einem Bruder zusammengetan. Doch scheut er sich nicht, seinen höheren Rang in der christlichen Missionsarbeit und der christlichen Gemeinschaft überhaupt hervorzuheben: als ein durch Gottes Willen eingesetzter Ap. Christi Jesu[1] steht er neben dem einfachen Bruder Timotheus, der seine besondere Dienststellung διʼ ἀνθρώπου sc. Παύλου erhalten hat und seinen Dienst „das Werk des Herrn" nach den besonderen Anweisungen des Paulus verrichtet. Immerhin ist es bemerkenswert, daß P. sich hier — im Gegensatz zu Gal — mit dieser schlichten Bezeichnung seiner Würde begnügt, obschon doch auch in uns. Br. die Verteidigung seiner Autorität einen Hauptgegenstand der Auseinandersetzungen bildet. Das Auffällige schwindet freilich zu einem guten Teil, wenn wir C von AB, und damit von 1 1 f. loslösen.

Timotheus[2] ist derjenige Bruder und „Mitarbeiter" des P. (so Röm 16 2), der am häufigsten als Mitbriefsteller auftritt: so zusammen mit Silvanus in I und II, allein in Phil, Kol und Phm (sonst nur noch Sosthenes in I Kor). Schon hieraus ersieht man die engen Beziehungen, die er vor anderen zu P. hatte. Seine Bekehrung freilich dankte er nach Apg 16 1 (vgl. auch II Tim 1 5) nicht erst dem P., aber das „Werk", das er getan hat, und der Name, den er sich in der Geschichte der ältesten ap. Mission erworben hat, sind das Verdienst des Ap., der ihn zu seinem Missionsgehilfen machte und zum Prediger und Erzieher christlicher Gemeinden erzog und erhob. Schon durch seine persönlichen Eigenschaften muß er dem Ap. besonders sympathisch gewesen sein vgl. Phil 2 20; es war und blieb ein Verhältnis wie zwischen Vater und Sohn s. Phil 2 22 I Kor 4 17 (I Tim 1 2. 18 II 1 2 2 1). Nach I 4 17 16 10 f. (s. J. W. z. d. St.) hatte P. den Tim. von Eph. nach Kor. gesandt; er erwartet ihn mit günstigem Bescheid zurück. Nun ist das Auffallende, daß in ganz II dieser Sendung mit keiner Silbe Erwähnung geschieht. P. erinnert an den ersten Aufenthalt des Tim. in Korinth 1 19, nicht an diese zweite Sendung. Zur Erklärung dieses Tatbestandes wäre erstens zu erwägen, ob Tim. nicht vielleicht durch unvorhergesehene Ereignisse gehindert wurde, nach Kor. zu kommen und seines Auftrags sich zu entledigen[3]. Dafür scheint auch 12 18 zu sprechen, wo eine Sendung des Tim. hätte erwähnt sein müssen, wenn sie wirklich erfolgt wäre. Dann müßte aber die Gemeinde inzwischen über den Grund seines Ausbleibens unterrichtet worden sein, sei es durch einen nachgeschickten Boten, sei es durch briefliche Mitteilung des Tim. oder P. (im letzteren Fall durch den Zw.brief), sei es durch mündliche Erklärung des P. bei seinem Zw.besuch. Das ist alles möglich, doch nicht sehr wahrscheinlich. Aus 12 18 kann man auch folgern, daß die Sendung des Tim. nichts mit der Kollekte zu tun hatte, und darum da nicht erwähnt ist (s. z. d. St.). Wahrscheinlicher ist darum die zweite Voraussetzung, daß Tim. wirklich in Kor. erschien; nur erhebt sich nun die Frage, was er da erlebt und erreicht hat. Vergleicht man die Befürchtungen und Drohungen, die P. in I mit der Sendung des Tim. verbindet, mit den unruhigen Verhältnissen, die II voraussetzt, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß des Tim.' Auftreten keinen Erfolg hatte, daß

u. Jünger 1921, J. Weiß Urchrist. 526 ff., H. A. A. Kennedy St. Pauls apostolic consciousness and the interpretation of the epistles (Expos. Times 27, 1916, 8—13. Vgl. noch zu 8 16 ff.

[1] Χρ Ἰησ. ℵB sah. u. a. ist wie I 1 1 zu lesen; Ἰησ. Χρ. ist WH-Text (A boh. D u. a.). Vgl. zu diesen Varianten Burton Gal 122 f.

[2] Vgl. die Artikel Tim. von Moffatt in Encycl. Biblica IV 5074—96 5105—8 und von Jülicher in RE[3] 19, 781—788; v. Dobsch. Thess. S. 7. Über seine Bekehrung s. Zahn Komm. zur Apg. S. 558.

[3] So als eine Möglichkeit bei Zahn Einl.[3] I 234; ältere Vertreter bei Holtzmann Einl.[3] 228. Die Hypothese Eichhorns, daß Tim. vor Eintreffen des I Kor nach Kor. gekommen und auch wieder Kor. verlassen habe, übergehe ich.

man vielmehr ihn und in ihm den Ap. schnöde behandelte. Es wird dann weiter geschlossen, daß die Mission des Titus die Wiederaufnahme der gescheiterten Sendung des Tim. war, und daß Titus dank seiner größeren Geschicklichkeit und Energie durchzusetzen verstand, was dem Tim. nicht geglückt war. (So etwa Klöpp, Baljon, Lake Earlier ep. 148 f.). Diese letztere Kombination ist nun freilich wenig wahrscheinlich. 1) hätte P. bei solcher Sachlage den Tim. kaum zum Mitbriefsteller gewählt; 2) hätte dann in II 7 auch von einer Rehabilitation des Tim. die Rede sein müssen. M. a. W., wenn es einen „Fall" Tim. gegeben hat, dann muß der bereits durch die vorangegangenen Ereignisse erledigt gewesen sein. In jedem Falle bezeugt die schlichte Nennung des Tim. am Kopf des Briefes im Zusammenhang mit seinem sonstigen Zurücktreten im Briefe, daß zwischen ihm und der Gemeinde ein harmonisches Verhältnis besteht und daß in den augenblicklich noch waltenden Verwirrungen seine Person keine Rolle spielt. Seine Nennung ist weder eine Herausforderung für die Kor. noch eine Satisfaktion für ihn selbst (so Klöpper). Er wird genannt als Mitarbeiter des P. und Mitgründer und Freund der kor. Gemeinde, der an den neuerlichen Verwicklungen innigen Anteil nimmt, weil es sich um P. und weil es sich um Kor. handelt, und der zu den nun folgenden Ausführungen seinen Rat und seine volle Zustimmung gegeben hat[1]. Der wahrscheinlichste Sachverhalt ist demnach der, daß Tim. seinerzeit richtig nach Kor. kam, und im ganzen die erwünschte Aufnahme fand, nur eben nicht vermochte, die Opposition für immer zum Schweigen zu bringen (was übrigens auch P. auf seinem Zw.besuch nicht gelungen ist). Das Schweigen des P. in II über die Sendung des Tim. erklärt sich zur Genüge aus den Zw.ereignissen. Als P. II schrieb, war die Sendung des Tim. längst erledigt und die Gesamtlage eine ganz andere geworden (vgl. Kennedy 59 ff.).

Noch eine andere Frage regt die Nennung des Tim. an: welchen Anteil hat er an der Abfassung des Briefes? Das führt uns auf die Beziehungen des **Ich und des Wir** in unserem Briefe.

v. Manen hat es überaus fremdartig und unwahrscheinlich gefunden, daß zwei Personen in unserem Brief als Schreiber genannt werden und daß gleichwohl häufig die erste Person Singularis erscheine (Paulus III 199 f. 249 f.). Aber vorausgesetzt, daß ein 'ich' wirklich immer P. allein und ein 'wir' ihn und Tim. meint, so wäre der Wechsel durchaus verständlich und erklärte sich aus dem Verhältnis, das P. zu Korinth und zu Tim. einnahm: in dem 'ich' kommt zutage, daß P. die geistige Leitung hat sowohl in dem Brief als bei der Ordnung der Verhältnisse in Kor.; das 'wir' zeigt an, daß Tim. als Genosse und Diener mitgewirkt und mitgeraten hat. Die Nennung des Tim. in 1₁₉ (s. z. St.), in der die Zuschrift freilich ganz ignoriert ist, bezeichnet den Höhepunkt der Zurückdrängung des Tim. (ähnlich übrigens I Thess 3₁ verglichen mit 1₁, noch auffälliger Phil 2₁₉₋₂₃). Leichter würden sich die genannten Schwierigkeiten erledigen, wenn wir mit B. Weiß Einl.[3] 150 die ganze Vorstellung einer Mitbriefstellerschaft des Tim. streichen und den Namen nur auf den Anteil an dem Segenswunsch beziehen wollten; diese Beschränkung ist aber kaum statthaft.

Der Voraussetzung, daß P. in jedem 'wir' usw. Tim. mitsprechen lasse (für uns. Br. am entschiedensten von Zahn Einl.[3] I 225 f. durchgeführt), steht indes als entgegengesetztes Extrem die Meinung entgegen, daß ein 'wir' durchweg als schriftstellerischer Plural zu fassen sei (so vor allem K. Dick D. schriftstell. Plural bei P. 1900, 37–56; 85–110). Uns. Br. ist wegen des da besonders häufig vorkommenden Wechsels von 'ich' und 'wir' ein besonders wichtiges Dokument für diese Streitfrage. Abschnitte vorwiegend in 1. Plur. und solche vorwiegend in 1. Sing. lösen einander häufig ab: A setzt ein mit einem Wir-Abschnitt 1₃–₁₄, es folgt ein Ich-Abschnitt 1₁₅–2₁₃ (doch s. 1₁₈–₂₂. ₂₄), dann dominiert das Wir in 2₁₄–7₁ ('ich' nur 5₁₁); 7₂–₁₆ zeigt starken Wechsel: 7₂ Plur., 7₃ f. Sing., 7₅–₇ Plur., 7₈–₁₂a Sing., 7₁₂b. ₁₃ Plur., 7₁₄a Sing., ₁₄b Plur, ₁₆ Sing. In B ist 8 ein Wir-Abschnitt (mit Ausnahmen 8₃. ₁₀. ₂₃), 9₁–₅ dagegen Ich-Abschnitt ('wir' nur ₄)! In keinem Teil braucht P. die 1. Sing. so durchgehend wie in C; doch fehlt der leichte Wechsel mit wir (so 10₂. ₇ ₁₁ 11₄ 11₆b 11₁₂b 11₂₁ 12₁₈ 12₁₉) und die Einführung kleiner Wir-Perioden auch da nicht: 10₁₂–₁₆ (nur 'wir'), 13₄–₉ ('ich' nur ₆).

Die Annahme, daß P. C in eigenem Namen schreibe und dies 10₁ (αὐτὸς δὲ ἐγὼ Π.)

[1] Es ist nicht ausgeschlossen, daß P. gern einen oder zwei Brüder als Mitverfasser nannte, um den vom Gesetz (Dt. 19₁₅ vgl. II Kor 13₁) geforderten zweiten oder dritten Zeugen zu gewinnen (Cyrill).

ausdrücklich ankündige, liegt hier sehr nahe; doch machen die Plurale, die auch in C vorkommen, einige Schwierigkeiten: schriftstellerischer Plural ist namentlich für $10_{2.7.11}$ 11_{12b} 21 12_{19} (Verteidigung gegen persönliche Angriffe) sehr wahrscheinlich. Er ist aber auch für A und B weithin zuzugestehen: in erster Linie 7_5ff. 7_2 vgl. besonders 7_5 mit 2_{12}f., dann 8_1ff. vgl. 8_{18} mit 9_3, 1_{12-14}, 6_{11-13} 7_{2-4} vgl. bes. ὡς τέκνοις λέγω 6_{13}. Freilich darf nicht überall und unbedingt das Wir auf P. allein bezogen werden, auch in C nicht. Einmal besteht die Möglichkeit, daß P. bisweilen mit im Namen von Tim. spricht: so wenn Tim. das Erlebnis mit P. geteilt hat (so 1_8ff.? 7_5ff.) oder den von Kor. ausgehenden Beschuldigungen gegenüber sich mit P. solidarisch fühlt (so z. B. 3_1ff.). Sodann bezeichnet ein Wir höchstwahrscheinlich oft ein 'wir Apostel', 'wir Missionare', wobei P. sich mit den „Aposteln" oder mit seinen Mitarbeitern und Gehilfen (einschl. Tim.) zusammenschließt: so 1_8ff. 2_{14}ff. (3_1ff.) 4_1ff. 4_7ff. 5_{11}ff. 10_{12}ff. 11_4 12_{17} 13_4ff.; 1_{19} gibt für diese Fassung die spezielle Bestätigung. Schließlich geht dies 'wir Missionsarbeiter' unvermerkt in ein 'wir Christen' über: so 3_{12} 4_{16}ff. 5_1ff., oder ist gar nicht zu entscheiden, ob P. sich allein, sich mit seinen Arbeitsgenossen oder sich mit allen Christen meint, vgl. auch das 'wir alle' 3_{18} und 5_{10} (aus dem hervorgeht, daß das Vorangehende mindestens auch auf die Christen überhaupt übertragen werden kann). M. a. W.: Die Verwendung der 1. Sing. und Plur. ist bei P. äußerst vielseitig und elastisch und nicht in eine starre Regel zu bannen. 'Ich' schreibt P., wenn es sich um seine Person, seine Erlebnisse, seine Maßnahmen, seine Überzeugungen, seine Ehre handelt, außerdem in konventionellen, einfachen Wendungen wie λέγω, γράφω, ἐλπίζω, μαρτυρῶ. 'Wir' wählt er, sei es, um seine Einzelperson zurückzudrängen (gen. humilitatis), sei es um den Mitverfasser einzubeziehen, sei es um sich als Glied einer kleineren oder umfassenderen Gruppe vorzustellen. Was er je und je hat zum Ausdruck bringen wollen, ist nicht immer sicher festzustellen. Im ganzen hat Tim. als Mitbriefsteller in uns. Br. keine große Bedeutung. Vgl noch v. Dobsch. Thess. 67f. Bchm. 38. W. Schubart Bemerkungen zum Stile hellenistischer Königsbriefe Archiv f. Papyruskunde VI (1920) 328ff.: Beispiele für den Gebrauch des echten plur. majest. mit und ohne Wechsel mit 1. Sing.

Nach der Kor.gemeinde nennt die Zuschrift nun aber noch „alle Heiligen in ganz Achaja". Die römische Provinz Achaja umfaßte jedenfalls den Peloponnes und Mittelgriechenland; wie weit auch nördlichere Gebiete dazu gehörten, ist strittig (s. J. Weiß in Haucks Real-Enz. 7, 160f.) und kann für unsere Zwecke auch unentschieden bleiben, da kaum wahrscheinlich ist, daß auch Orte gemeint sein sollten, die weit außerhalb der Kreise Korinth und Athen lagen. Aus ap. Zeit sind uns in Achaja bezeugt nur „Gemeinden" in Korinth, in Kenchreai (Röm 16_1) und Athen (Apg 17)[1]. Kleinere und größere Gemeinden können außerhalb Korinths auch von Silas und Tim. gestiftet worden sein (Zahn Einl. ^{3}I 188f.), später auch von Apollos (Apg 18_{27}, wo D bereits ἐκκλησίαι in Achaja voraussetzt). Nach II 11_{10} muß indes auch P. in achaischen Gemeinden außerhalb Kor. gearbeitet haben. Nun scheint die Wendung 'und allen Heiligen . . .' darauf zu weisen, daß außerhalb Kor.s organisierte Gemeinden nicht bestanden (so J. Weiß a. a. O. 16_{33}0ff.), sondern nur kleine Gruppen oder zerstreut wohnende Christen, die in Kor. ihren Versammlungsort hatten, wo ihnen denn auch die Kenntnis des apost. Sendschreibens vermittelt wurde. Man wird aber wohl die Existenz kleiner Sondergemeinden nicht ausschließen dürfen. P. hat sie der Einfachheit halber nicht besonders genannt, sondern mit allen außerhalb Kor. befindlichen Gruppen und Einzelpersonen in eine Wendung zusammengefaßt. Sichtlich trägt er dafür Sorge, daß sein Brief und sein Gruß einen jeden erreicht (πᾶσιν . . . ἐν ὅλῃ vgl. I Th 4_{10}).

Von besonderem Interesse wäre noch die Frage, ob auch Athen in die Adresse eingeschlossen ist. Athen gehörte zwar zum Gebiet von Achaja, nahm aber eine Sonder-

[1] Nach Harnack Mission ^{3}II 239f. sind auch bis ins 3. Jhdt. für Achaja nur in Athen, Kenchreä, Korinth und Lazedämon Gemeinden bezeugt.

stellung ein. Für unser Gefühl hätte Athen ausdrücklich genannt werden müssen, wenn P. auch diese Gemeinde mit umfassen wollte (man nehme als Analogie eine Briefadresse wie '. . . an die Gemeinde in Thess. und alle Heiligen in ganz Maz.' ohne besondere Nennung von Philippi!). Aber sollten die Bestimmungen über die Geldsammlung in 'Achaja' K. 8f. nicht auch für Athen gegeben sein? Die Frage ist für uns nicht auszumachen.

So ändert die Grußerweiterung auch den **literarischen Charakter** des Briefes: II Kor ist, nach der Zuschrift zu urteilen, streng genommen ein Rundschreiben für alle bestehenden Christengemeinden und Christengruppen einer Provinz, vergleichbar dem Galaterbrief, zwischen dem Ein-Gemeindebrief wie Phil. und dem eine Anzahl Provinzen umfassenden I Petr etwa in der Mitte stehend (gegen Plr.). Damit ergibt sich aber ein Problem, das am stärksten v. Manen gefühlt hat (Paulus III 200–207). Zwar daß der II Kor nun „unbestellbar" gewesen sei, ist verkehrt; die Annahme eines gewissen Gemeindeverbandes zwischen den zerstreuten Brüdern und der Vorortgemeinde ist keine pour le besoin de cause erfundene Dichtung, sondern eine aus gesunder Erwägung der natürlichen Verhältnisse sich ergebende Vorstellung. Dagegen hat der Gelehrte richtig gesehen, daß der II Kor durchgängig den Stempel einer doppelten Bestimmung trägt: für eine Einzelgemeinde, nämlich die kor. (vgl. z. B. 1₁₆. ₁₉. ₂₃ 2₅–₁₁ 6₁₁ Anrede Κορίνθιοι usw.), und einen weiteren Kreis (so 3₄–6₁₀). Übertrieben ist dann aber die Folgerung, trotz seines hier und da hervortretenden brieflichen Charakters mache II Kor ebenso wie Röm mehr den Eindruck einer katholischen Epistel, eines für ein möglichst großes allgemeines Publikum bestimmten „Buches".

Hier sind nämlich zwei recht verschiedene Kategorien nicht auseinandergehalten, nämlich Lehrstücke allgemeiner Art, die einem Lokalschreiben einverleibt sind, und ein Lokalschreiben, das der Zuschrift zufolge auch für die Nachbargemeinden mitbestimmt ist. Der erstgenannte Tatbestand hat keinerlei Bedenken: er charakterisiert naturgemäß „den" urchristlichen Brief[1]. Dagegen verdient das zu zweit genannte Verhältnis noch näher ins Auge gefaßt zu werden. Es liegt in der Tat mit uns. Br. anders als mit Gal. In Galatien gab es keinen „Vorort", und die judaistische Gefahr, die Anlaß und Inhalt des Briefes bildet, muß alle Gemeinden in ähnlicher Weise ergriffen oder bedroht haben. In II Kor dagegen handelt es sich — ebenso wie in I Kor — offenbar um eigentümliche Vorgänge, die sich ausschließlich in den Mauern Korinths abgespielt haben müssen: höchstens benachbarte Gemeinden wie Kenchreä oder verstreut wohnende Christen der nächsten Umgebung können in Mitleidenschaft gezogen sein, keineswegs ferner wohnende Gemeinden. Nur an dem in Aussicht gestellten Besuch des Ap. waren auch die achaischen Christen außerhalb Korinths beteiligt (die Ausdrücke πρὸς ὑμᾶς, δι' ὑμῶν und ἐν ὑμῖν 1₁₅–₁₉ lassen sich auf ganz Achaja beziehen), und die Enttäuschung über dessen Aufschub wird auch sie ergriffen haben; aber die Vorwürfe, die nun dem P. aus seinem Nichtkommen gemacht wurden, werden wohl allein von Kor. ausgegangen sein. Die Anrede Κορίνθιοι 6₁₁ zeigt deutlich, daß die eigentliche Affäre auf Kor. beschränkt ist.

Von besonderer Wichtigkeit ist nun aber noch Abschn. B, der weder an Kor. speziell sich richtet noch auch „katholischen" Charakter hat, vielmehr geradezu Weisungen für „Achaja" enthält vgl. 9₂ Röm 15₂₆ff., also ein Provinzialschreiben inmitten eines mit allgemeinem Gut ausgestatteten Lokalbriefes ist[2]. Nach Erledigung der den Vorort betreffenden Affäre wendet sich der Ap. hier also einer wirklich provinzialen Angelegenheit zu, um allerdings darnach (in C) die Lokalaffäre noch einmal von einer neuen Seite anzugreifen. Damit ist der literarische Charakter des II Kor, so wie er uns vorliegt, in großen Strichen charakterisiert, und es bleibt nur noch die Erwägung übrig, daß es wohl dem Ap. zweckmäßig erschien, wenn die fremden achaischen Gemeinden nicht nur seine allgemein gehaltenen Ausführungen über das ap. Amt und nicht nur die für alle Gemeinden und Gruppen der Provinz bestimmten Ratschläge zur Kenntnis nahmen, sondern auch seine Mitteilungen über seine speziellen Beziehungen zu Kor., seine Selbstverteidigung gegenüber kor. Angriffen, seine Äußerungen über sein Kommen und Nichtkommen, seine Mitteilungen über seine letzten Erfahrungen, Erlebnisse und

[1] Feine Einl. ²10f. ³8f. und die da angeführte Literatur. Dazu noch J. Weiß in RGG III 2201ff. Deißm. Licht vom Osten ⁴193ff. (leider nicht modifiziert).

[2] Möglicherweise war K. 9 ursprünglich direkt an eine oder mehrere andere achaische Gemeinden gerichtet (vgl. u. z. K. 9).

Stimmungen, die zudem nicht bloß durch den Fall Korinth berührt waren, und seine Verfügungen und Vermahnungen für die kor. Gemeinde[1]. Daß II Kor außerhalb Korinths nur in Auswahl mitgeteilt oder verbreitet wurde (Zahn Einl. I 220 denkt etwa an die Abschnitte 1_{1-22} 8_1-9_{15} 13_{11-13}), ist nicht sehr wahrscheinlich.

V. 2. Der apostolische Segenswunsch, wörtlich = I 1_3 s. J. Weiß z. St.

Briefeingang: Ein Lobpreis Gottes für den Trost, den er uns in allen Nöten spendet. 1_{3-11}. Der eigentliche Lobpreis geht schon in V. 5 in eine Betrachtung über den Segen des Leidens und über Trosterfahrungen über, führt in V. 8 zu etwas näherer Mitteilung über ein konkretes Erlebnis weiter und schließt V. 10f. mit freudigem Blick in die Zukunft und einer Bitte an die Leser, die zu dem Motiv des Dankes feinsinnig zurücklenkt.

Mit einer Danksagung setzt Paulus (mit Ausnahme von Gal.) in allen seinen Gemeindebriefen ein. Es ist das eine Form, die auch in nicht-christlichen antiken Privatbriefen nachzuweisen ist. Ganz natürlich beginnt auch der profane Mensch in einem Brief mit dem, was er kürzlich Besonderes erlebt hat, und der religiöse Mensch gibt diesen Bericht in der Form eines Dankgebets. Ein gutes Beispiel, das sich unmittelbar mit dem Eingang unsr. Br.s berührt, ist der Brief des Soldaten Apion an seinen Vater (2. Jhdt. nach Chr., abgedruckt bei Deißm. Licht vom Osten $^{2.3}$ S. 122, ^{4}147), in dem der Briefschreiber in schlichten Worten seinem Herrn Serapis für Errettung aus Lebensgefahr dankt[2]: Aber wie erhebt sich der Ap. Jesu Christi in der Fülle und Auswertung seiner Erlebnisse über den einfältigen Serapisdiener: nicht nur läßt er seine Empfindung stärker und voller strömen, er weiß sie auch zu den Lesern hin zu geleiten, so daß das Dankgebet zum Zeugnis für die, Schreiber und Leser eng umschließende religiöse Gemeinschaft wird. Übrigens wird dieser Übergang vom Wunsch zum Lobpreis nicht erst im Briefstil aufgekommen sein, sondern zunächst seine Stätte in der feierlichen Gemeinderede gehabt haben. Indem der Ap. in seinen Briefen die Formen der gottesdienstlichen Sprache anwendet, gibt er zu erkennen, daß das Briefschreiben für ihn eine kultische Handlung ist.

Unter den Danksagungen zu Eingang des Briefes nimmt die in II Kor einen besonderen Platz ein. Während sich sonst der dankerfüllte Blick gleich der Lesergemeinde zuwendet (auch in I), spricht hier der Beter aus der Fülle eigener Erlebnisse und zieht die Leser nur soweit herein, als sie an Leid und Trost der Ap. auch ihrerseits Anteil nehmen und Anteil haben werden[3]. Es fehlt (wie in Gal.) der Eingangsdank für das reiche geistliche Leben, das die Leser selbständig besitzen, und unwillkürlich denkt man auch hier an absichtliches Schweigen, da das innere Leben der kor. Christen ähnlich zerwühlt und gefährdet war, wie das der Galater. Doch darf nicht vergessen werden, 1) daß in Korinth, anders als in Galatien, die entscheidende Wendung zum Guten bereits erfolgt war vgl. $7_{7.11}$, 2) daß dementsprechend auch das Dankgebet die bestehende Gemeinschaft zwischen Ap. und Gemeinde voraussetzt und daß 3) zunächst der Wunsch aus vollem Herzen zu bezeugen, was eben erlebte Not und Rettung ihm und den Lesern eingebracht habe, dem Ap. die Feder führte und andere Empfindungen zurückdrängte.

V. 3—4. Das eigentliche Dankgebet, schon durch den Einsatz als solches gekennzeichnet, in feierlichen Rhythmus gefaßt.

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κ. ἡμ. Ἰ. Χ., statt des sonst bei P. üblichen weniger feierlichen, aber innigeren εὐχαριστῶ oder εὐχαρι-

[1] Insofern paßt der Inhalt des Briefes also sehr wohl zur enkyklischen Bestimmung (gegen Mr.-Hnr.).

[2] Ein Gegenstück ist der Brief der Sklavin Tays an Apollonios (P. Giss. 17: Mitteis-Wilcken Papyruskunde I 2 Nr. 481): sie hat mit Schrecken gehört, daß A. krank war; ἀλλὰ χάρις τοῖς θεοῖς πᾶσι, ὅτι σε διαφυλάσσουσι ἀπρόσκοπον. So hätten mutatis mutandis vor oder nach II die Kor. an P. schreiben können. Auch das Folgende ist für uns nicht ohne Interesse: . . . ὥστε διαλλάγηθι ἡμεῖν καὶ πέμψον ἐφ' ἡμᾶς cf. II 7_5ff.

[3] In Phil. geht solchen Mitteilungen über das persönliche Ergehen doch erst der übliche Dank für den Stand der Gemeinde voraus.

στοῦμεν, findet sich am Briefeingang nur noch Eph 1 3 und I Petr 1 3 (beidemale an der Spitze auffallend langer Perioden). Sein Gebrauch im Hymnus ist der LXX entnommen (häufig in den Psalmen z. B. Ps 40 14 = Lk 1 68 und in Tobith 3 11 8 5 13 1) und dem P. wohl auch von der Liturgie der hellenistischen Synagoge her geläufig, s. weiteres Knopf zu I P 1 3 ff. Zu ergänzen ist im Hymnus εἴη oder ἔστω vgl. Hiob 1 21; Röm 1 25 und I Petr 4 11, wo ἐστιν zugesetzt ist, liegt anders. Es umschließt hier eine Aufforderung an die Hörer und Leser, in den Lobpreis einzustimmen.

Daß die Ausführung des Lobpreises einen dem P. geläufigen Typus darstellt, ergibt nicht so sehr ein Blick auf die gleichgebauten Eingänge Eph 1 3 und I Petr 1 3 (wörtlich gleichlautend εὐλόγητος ὁ θ. κ. πατ. τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. X.), die ja literarische Nachahmungen sein könnten, als vielmehr der dem Hymnus entsprechende Segenswunsch Röm 15 5 f.

Gegenüber den einfachen jüdischen Formeln εὐλ. ὁ θεός (Tob 9 6 11 17 13 1. 18 Ps 65 20) oder εὐλ. κύριος (I Reg 25 39 Ps 123 6 u. a.), sinngemäß erweitert vgl. etwa Gen 9 26 εὐλ. κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σήμ, 24 27 εὐλ. κύρ. ὁ θεὸς τοῦ κυρίου μου Ἀβραάμ, oder εὐλ. κύρ. ὁ θεὸς Ἰσραήλ III Reg 1 48 u. ö., εὐλ. κύρ. ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν II Esr 7 27 — stellt die paulin. Formel εὐλ. ὁ θ. κ. πατ. τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. X. ebenso wie der Segenswunsch V. 2 eine bewußte Christianisierung der jüdischen Formel dar. Anders als der Heilwunsch ist der Lobpreis auf Gott Vater konzentriert, wobei indes das Bedürfnis nach Variation vorgewaltet haben mag. Große Schwierigkeit macht nun aber die Frage, ob P. mit der doppelten Gottesbezeichnung (die genau so 11 31 sowie Eph 1 3 I Petr 1 3 wiederkehrt, vgl. auch Röm 15 6) ausschließlich das Verhältnis Gottes zu Jes. Chr. ins Auge faßt (1) (so die meisten Exeg.), oder ob er θεός als selbständiges Glied und πατ. κτλ. als nähere christliche Bestimmung dazu empfand (2). Theologisch interessanter wäre die erste Fassung: die Subordination Christi unter Gott wäre dann kräftig zum Ausdruck gebracht, wenngleich es zu weit geht, zu sagen, er wäre sonach nicht nur als Sohn dem Vater, sondern auch als Geschöpf seinem Gotte untergeordnet (J. Weiß Urchr. 363). Der „Gott Jesu Christi" kann auch der Gott sein, der sich uns in J. Chr. offenbart hat, der Jesum gesandt, den Jesus verkündet hat. Aussagen wie I 1 5 24 Eph 1 7 Joh 20 17 Apk 1 6 3 12 einerseits, die oben angeführten LXX-Beispiele anderseits (der Gott Abrahams — der Gott J. Chri.) bestätigen das Recht zu solcher Verbindung und empfehlen sie, vgl. auch die Formeln ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν I Th 3 11, θ. κ. πατ. πάντων Eph 4 6; vgl. noch Knopf zu I Petr 1 3. Mich dünkt indes die zweite Fassung als ebenso möglich, wenn nicht wahrscheinlicher. Dann ist εὐλ. ὁ θεὸς die aus dem Judentum übernommene Formel und beginnt die christliche Näherbestimmung erst mit κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. X. Die nächste Analogie ist Kol 1 3 εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ, πατρὶ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. X. Daß P. hier καὶ setzt und den Artikel nicht wiederholt, ist keine unbedingte Nötigung, die Wendung als Einheit zu nehmen vgl. Winer-Schm. Gr. § 18, 7a; auch I Th 3 11 kann gemeint sein ‚Gott, unseren Vater', vgl. noch Haupt zu Eph 1 3. P. wird sich kaum davon bewußt gewesen sein, daß er durch die Nebenordnung eine eigenartige christologische Aussage schuf.

Wie es in den Gebeten und Hymnen üblich ist, die Richtung der Gedanken gleich in einer feiernden Bezeichnung des Gottes kundzugeben (Deißm. Bibelst. 52 f.), so sagt in chiastischer Umkehr der Begriffe die angehängte Apposition aus, was dieser Gott und Vater nun für uns ist (vgl. Thph. z. St.):

sein Wesen ist Erbarmen, das sich uns kundgibt — nicht in der Sendung des Sohnes zu unserer Erlösung, sondern — in allerlei Trost, den er uns in allen trüben Lebenslagen spendet. Der Ausdruck hat mancherlei Parallelen, er gehört in den Gebetsstil als fester Typ; am nächsten kommt ihm P. selbst Röm 15 5 θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ πάσης παρακλήσεως, vgl. noch πατὴρ τῆς δόξης Eph 1 17, I Esr 4 40 εὐλογητὸς ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας, θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους Sap 9 1. Es sind alles Semitismen, wie die entsprechenden Verbindungen mit υἱὸς (vgl. besonders υἱὸς παρακλήσεως Apg 4 36, ein Name, der auch P. als Schreiber von II Kor 1 3 ff. trefflich bezeichnen würde). „Vater der Barmherzigkeit" wird daher wohl nicht sowohl den Vater als barmherzig (gen. qual), sondern als Schöpfer und Urquell der Barmherzigkeit (gen. obi. oder effect.) kennzeichnen wollen, wie entsprechend „der Gott alles Trostes" der Gott ist, der allen Trost aus sich herausläßt, so daß was die Menschen an Erbarmung und Trost erfahren, seinen alleinigen Ursprung in Gott hat. Zu πάσης vgl. Jak 1 17 πᾶσα δόσις ἀγαθή κτλ.

οἰκτιρμοί war dem P. aus der LXX geläufig, wo es häufig in Gebeten und Hymnen gebraucht wird (meist = רַחֲמִים; selten der Singular) z. B. Ps 24 6 μνήσθητι τῶν οἰκτιρμῶν σου 39 11 50 1 118 77 Neh 9 19 ff. Daniel 9 9 Thd. Mehrfach steht es verbunden und wohl auch synonym mit ἔλεος Ps 102 4 Is 63 15 I Makk 3 44, vgl. auch Ps 102 (103) 8; in einer Gebetsanrufung steht es noch III Makk 6 2. Vgl. noch Röm 12 1 Hebr 10 28 I Clem 9 1 18 2 (= Ps 50 3) 20 11. S. weiteres bei Cremer-Kögel[10] 786 f. —

παράκλησις freundlicher Zuspruch, Trost (Lk 2 25 6 24 II Thess 2 16 Röm 15 5 Hebr 12 5; auch in LXX z. B. Is 57 18 καὶ παρεκάλεσα αὐτὸν καὶ ἔδωκα αὐτῷ παράκλησιν ἀληθινήν), die Auswirkung der „Erbarmung", ist nun das Stichwort, das die folgenden Ausführungen beherrscht; ähnliche Ausspinnungen 7 7. 13 II Thess 2 16 f. (beide Male wie hier παράκλησις und παρακαλεῖν) und II Kor 2 1 ff. 7 7 ff. (über λύπη und λυπεῖν). Die Vulgata vermeidet die Häufung, indem sie abwechselnd consolari, consolatio und exhortari, exhortatio setzt, ähnlich II Th 2 16 f.

V. 4. Der nähere Anlaß eines Hymnus wird meist mit einem ὅτι-Satz (vgl. etwa Lk 1 68 ff.), einem Relativsatz (so Hiram bei Euseb. Praep. ev. IX 34) oder einem Partizip angegeben[1]; letztere Form ist hier gewählt vgl. I Petr 1 3 Eph 1 3 u. ö. Die Wendung legt indes nur die bereits gegebenen Prädikate (ὁ πατ. κτλ.) auseinander. Sie ist dreigliedrig (‚der uns tröstet ... auf daß wir trösten können ... mit dem Trost, den wir erfahren von Gott') und rhetorisch fein gefügt: das Schema ist a b a; das wiederholte πᾶσα (θλῖψις) malt die Unerschöpflichkeit des göttlichen Trostes und rechtfertigt das θ. πάσης παρακλ. V. 3, vgl. ähnliche wirkungsvolle Häufung von πᾶς 8 22 9 8 I Th 1 2 Ph 1 3 f. Apg 24 3 Jak 1 17 Plato Menex. 247 A διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε ἔχειν, P. Oxy. XIV 1634 16 παραλημψομένοις βέβαια διὰ παντὸς ἀπὸ πάντων πάσῃ βεβαιώσῃ, ähnlich 1699 18 und 1700 13. 14, Blaß-Debrunner § 488, 1 a, Dibelius zu Jak 1 2. Mit Absicht heißt es in a ἐπὶ πάσῃ τῇ θλ. und in b τοὺς ἐν πάσῃ θλ.: die Nöte, die wir erleben, sind für uns Bekanntes und Gegebenes; die Nöte der anderen sind unerschöpflich und unbestimmt, vgl. noch Robertson Gr. 772. Das αὐτοὶ ὑπὸ τ. θεοῦ gibt dem ganzen die wirkungsvolle Abrundung. Der Nachdruck liegt nicht darauf, daß Gott uns allenthalben tröstet, sondern darauf, daß Gott uns befähigt, die Tröstungen, die er uns angedeihen läßt, an andere Trostbedürftige weiterzugeben: die Getrösteten werden Trostbringer für andere, und — dies freilich

[1] Gunkel Formen der Hymnen Th. Rd.schau 1917, 287 f.; E. Norden Agnostos Theos 146 ff. 183 ff.

nur ein Nebengedanke — wenn die Ap. andere trösten, so kommt dieser Segen nicht aus ihnen, sondern von Gott, der wirklich 'Gott allen Trostes' ist (aller Trost, der auf Erden ausgeteilt wird, kommt von Gott).

Dem tief religiös empfundenen Gedanken liegt doch die allgemein menschliche Erfahrung zugrunde, daß nur der einem anderen in seiner Not helfen kann, der Ähnliches selbst erfahren hat, vgl. Epikt. Diss. III 23 8 νῦν δύναταί τις ὠφελῆσαι ἄλλους, μὴ αὐτὸς ὠφελημένος; οὔ. Seneca consol. ad Polyb. 15 5 vom Kaiser als Vorbild im Überwinden der Trauer: non potuisset ille lacrimas alienas compescere, nisi prius pressisset suas; consol. ad Helviam 1 4 utcumque connitar non fiducia ingenii, sed quia possum instar efficacissimae consolationis esse ipse consolator. Ein Ap., dessen „Amt" es ist, andere aufzurichten, muß daher in reichem Maße davon zeugen können, wie Gott ihn aufgerichtet hat. Seine Bewährung im Leid ist zugleich Vertiefung seiner amtlichen Leistungsfähigkeit, die Erfahrung göttlichen Trostes gottgewollte Ertüchtigung in seinem seelsorgerlichen Amte. In diesem Drang zum „Weitergeben" eigener Erfahrung tritt die altruistische Art der Seele des P. zutage, wie sie freilich jedem Erzieher und jedem Lehrer zu wünschen ist (vgl. den Satz des „Heiden" Cicero de fin. III 20, 66 itaque non facile est invenire qui quod sciat, ipse non tradat alteri etc.). Das trostlose Gegenbild zeichnet Philo, wenn er de vita Mos. I 137 p. 102 den Ägypter nach der Erschlagung der Erstgeburt τὴν ἐλπίδα τῆς παραμυθίας ἀφῃρημένος nennt, weil er den Nachbarn, von dem er Trost erhoffte, in der gleichen trostlosen Trauer findet, und hinzufügt τίς γὰρ ἔμελλε παρηγορεῖν ἕτερον, αὐτὸς ὢν τοῦδε χρεῖος; hier ist Leidensgemeinschaft ohne Trostgemeinschaft. Daß der Trost aus gleicher Leidenserfahrung quillt, scheint freilich auch Philo nicht zu ahnen.

Noch ein anderes bedeutsames Motiv klingt hier zum ersten Male an, das des Mittlers: Gott tröstet die Ap. und durch sie die „anderen"; „wir" erhalten den Trost unmittelbar von Gott, die anderen durch unsere Vermittlung. Wie P. nach Kol 1 24 für die Kirche stellvertretend leidet, so gibt er sich hier als Mittler des göttlichen Trostes. Er steht vor den anderen an Christi Statt — erst V. 5 wird der Christus consolator eingeführt. Die Unterscheidung ist keineswegs künstlich eingetragen: sie wird V. 5 ff. fortgesetzt und namentlich 4 10 ff. wieder aufgenommen. P. spricht aus dem Bewußtsein überlegener Gotteserfahrung und überreichen Geistesbesitzes vgl. auch Gal 6 1 I K 11 1; die 'Wir' sind also hier die apostolisch-pneumatischen Gemeindeleiter (P., Tim. und die anderen Mitarbeiter).

Die Verbindung ὁ παρακαλῶν .. ἐπὶ π. τ. θλίψει ἡμῶν gebraucht P. auch I Th 3 7 (in Kor. geschrieben!); wie an dieser Stelle (s. v. Dobsch. Thess. 142) wechselt ἐπὶ auch hier gelegentlich mit ἐν, so in C, wohl in Angleichung an das folgende Glied. Zu dem final-konsekutiven εἰς τὸ c. inf. vgl. Blaß-Debr. § 402, 2. Die Attraktion διὰ τ. παρακλήσ. ἧς ist wohl in Dativ aufzulösen; bestes Beispiel Eph 4 1, vgl. weiter Blaß-Debr. § 294. Doch kann auch die Verbindung παράκλησιν παρακαλεῖν (Akk. als inneres Objekt) vorausgesetzt sein; dann wäre Eph 1 6 zu vergleichen; so Robertson Gr. 716. In W (DG it. vg. sah.) ist verstärkendes καί zu αὐτοί gesetzt, ebenso V. 5 hinter οὕτως.

V. 5—7 wird die Betrachtung über die Wechselwirkung von Leid und Trost und die dadurch begründete Leidens- und Trostgemeinschaft zwischen Ap. und Gemeinde in vortrefflicher rhythmischer Gliederung fortgeführt.

V. 5 ist zunächst Erklärung von V. 4a. Ohne Beziehung auf die „anderen" (4b) wird hier das christliche Lebensgesetz erläutert, demzufolge die „Not" auch „Trost" mit sich führt. Jetzt erst wird der Christus eingeführt: der Zusammenhang mit ihm begründet die Zusammengehörigkeit von θλῖψις und παράκλησις. Wenn von göttlicher Tröstung im Leid schon der alttest. Fromme zeugt s. Ps 93 (94) 19 33 (34) 20 Jes 40 1 ff., so ist das Neue hier wiederum die Bindung des Herganges an Christus (also wieder ein Beispiel der Christianisierung alttestl. Frömmigkeit).

Vergleichende und zugleich folgernde Sätze, die von einem einfachen „wie .. so" getragen sind, finden sich auch sonst bei P.: mit καθώς . . . οὕτως s. noch 8 6 10 7 I Th 2 4 Kol 3 13, sonst mit ὡς oder ὥσπερ . . . οὕτως s. Röm 5 18 ff. 6 4; wichtig ist vor allem Kol 3 13 Röm 6 4: 'wie der Herr, so der Christ'. Ein diesem Schema nachgebildeter Gedanke 'wie Christus durch Leiden Trost gewann, so auch wir' (so, in anderer Form nur, 13 4) ist hier nur vorausgesetzt. Der hier ausgesprochene Gedanke 'wie die Leiden Christi bei uns sind, so auch durch Chr. der Trost' hat dagegen seine Analogie in Röm 6 5. Die Argumentation ruht überall auf demselben Prinzip: bei einem zweigliedrigen Geschehen muß, wenn das eine Glied vorhanden ist, vermöge des logischen oder mystischen Verbandes auch das andere folgen. Es ist das Prinzip des göttlichen Heilswirkens, das sich immer in der Antithese, in der Überwindung einer dunklen Macht bewährt, vgl. bes. R 5 21. Beachte zu der Verwendung von περισσεύειν εἰς ('reichlich, überflüssig vorhanden sein bei j. 'wie Röm 5 15 Eph 1 8), daß das Maß der Gnade dem des Leidens gleichgesetzt ist — anders Röm 5 15. 17. 20.

Das Christus-Leiden: Der Ausdruck παθήματα τοῦ X.[1], von P. noch Ph 3 10 vorausgesetzt, kehrt im N.T., und zwar in verwandtem Zusammenhang noch I P 4 13 und 5 1 wieder, und die θλίψεις τ. X. Kol 1 24 sind damit im wesentlichen identisch, vgl. auch I Klem 2 1 Hebr 2 9 f.; zur Sache vgl. noch 4 10 ff. 12 9 f. 13 4. An allen Stellen ist der Grundgedanke der, daß das Leiden des Christen Ähnlichkeit oder Zusammenhang mit dem Leiden Christi hat und wie dieses Trost, Bürgschaft der Rettung und der Auferstehung in sich trägt. Worin besteht nun dieser „Zusammenhang"? Wieso sind die Leiden der Christen „Christus-Leiden"? Drei Gründe gibt P. (und das N.T. überhaupt) dafür an, die vom Äußeren zum Inneren führen: 1) sind unsere Nöte und Schmerzen die gleichen, wie sie Chr. auszustehen hatte 4 7 ff. (I P 2 18 ff. Mt 10 38 f. Joh 15 20); 2) kommen sie über uns um Christi willen 4 11 (I P 4 14 ff. Mt 5 11), unser Christenstand, der ap. Dienst bringt sie über uns; 3) leiden wir kraft mystischer Gemeinschaft mit Chr.; wir leiden als Glieder Christi (I 12 12. 26 vgl. I 6 15); in uns leidet Chr. Apg 9 4 f. (!). Alle drei Motive (Leiden wie Chr. — wegen Chr. — in Chr. und Chr. L. in uns) schwingen an unser. St. mit. Der Gen. τοῦ X. ist ursprünglich gen. subi., genauer Genitiv engster Zugehörigkeit (vgl. Deißmann's „mystischen" Genitiv s. Paulus S. 94 f.); am besten übersetzt man 'Christus-Leiden'. Die besondere Nuance unser. St. liegt in der die positive Auswirkung der Chr.-Leiden bezeichnenden Wendung διὰ τοῦ X. (Man hätte erwarten können: οὕτως καὶ ἡ παράκλησις τοῦ X. περισσεύει εἰς ἡμᾶς.) Die Formel findet sich bei P. 1) bezogen auf die Weltschöpfung I K 8 6 Kol 1 16; 2) auf das vollbrachte Heilswerk II K 5 18 Röm 5 11 Kol 1 20; 3) auf das ständige Wirken des Erhöhten kraft seines Heilswerkes Rm 5 1 f. Eph 2 18 Rm 8 37 Gal 6 14; 4) (damit eng verbunden) auf die pneumatische Beeinflussung durch den Erhöhten und die mystische Einigung des Gläubigen mit ihm Phil 1 11, wobei insbesondere die Förderung des Gebetslebens Kol 3 17 Röm 1 8 7 25 II K 1 20 hervortritt[2]. Unser. St. hat nähere Berührung einzig mit Röm 8 37 (ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς): der Christ überwindet alle Leiden und Nöte durch den, der ihm seine Liebe geschenkt hat und in Liebe mit ihm verbunden bleibt (was da „Überwindung" heißt, ist an unser. St. der „Trost"). So könnte man auch hier an den Christus denken, der allzeit von oben her seine Erlösten seiner Liebe und seines Trostes versichert. Unser. St. hat indes unverkennbar auch einen mystischen Einschlag; das Eingreifen von oben paart sich mit der immanenten Kausalität, die den „Christus-Leiden" anhaftet. Die Formel vereinigt also zwei Christus-Anschauungen: den Christus, der mit seinem Trost und seiner Hilfe seinen Gläubigen nahekommt (wie es der alttest. Fromme von seinem Gott erlebte) und den Christus, der aus der Leidensgemeinschaft eine mystische Lebensgemeinschaft erwachsen läßt. Daß Christus selbst urbildlich nach dem Leiden zur Herrlichkeit eingegangen ist (vgl. 13 4 Röm 6 4 Phil 3 10 I Petr 4 13 5 1), ist unausgesprochene Voraussetzung. So ähnlich Ad. Schettler a. a. O. 33 ff. Wenn P. an unser. St. den positiven Gewinn „Trost" nennt, so ist darin eingeschlossen die Stärkung unseres Glaubens an den Herrn, der rettet und einst die volle Herrlichkeit schenken wird (vgl. D. 9 f.), die Steigerung unserer Lebenskräfte und die Kräftigung unserer Christus-Gemeinschaft.

Das Christus-Leiden ist eine eigentümliche Darstellung und Anwendung der

[1] Über das Wort πάθημα vgl. Cremer-Kögel 841, Burton Gal. 320 f.

[2] Vgl. Ad. Schettler Die paulin. Formel „durch Christus" 1907; ich weiche von seinen Gruppierungen nur wenig ab.

Christus-Mystik und eine Auswirkung und Befestigung der im Taufmysterium begründeten Christus-Gemeinschaft (vgl. bes. Röm 6₃ff. Mk 10₃₈f.). Beide Gedankenreihen (Taufe und Leiden) sind hellenistisch empfunden und haben in den Texten der Mysterienreligionen ihre Analogien. Wie der klassische synkretistische Beleg zu Röm 6₃ff. der bekannte Osiris-Spruch ist (s. zu 4₁₄), so wird die tröstende Idee des Christus-Leidens, besonders in der an uns. St. vorliegenden Form, klassisch wiedergegeben in dem bei Firmicus Maternus de err. profan. relig. 22₁ bewahrten Trostspruch der Attis- oder Osiris-Mysten

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία[1].

Auch hier ist das „Vorangehen" der Mysteriengottheit Gewähr für die eigene Rettung; auch hier empfängt der Myste in den Mühen des diesseitigen Daseins Trost aus dem Mythus von der Gottheit, deren Myste er ist. Aber auch auf den von dem leidenden Ap. auf die Gemeinde ausgehenden Trost ist die Attis- und Osiris-Lehre anwendbar: will doch P. nichts anderes seinen Lesern zurufen als: seid getrost, Brüder, wie ich gerettet und getröstet bin, so wird auch euch aus euren Leiden Rettung erblühen! Auch er ist für die Seinen ein „Vorgänger", ein „Attis", ein „Christus", zum mindesten der Mittler der Heilswirkungen Christi vgl. I 1₁ und vor allem Kol 1₂₄. Ihre Wurzel hat die Idee vom Christus-Leiden natürlich in der jüdischen Apokalyptik und ihrer Lehre, daß der Eröffnung des messianischen Zeitalters eine Übergangsperiode schwerster Nöte vorangehen muß (חֲבָלוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ) und daß das Leiden des Frommen die Gewähr seiner künftigen Rettung bedeutet IV Esr 7₇—₁₆ usw., Tos. Sota 15, 11ff. (Strack-Bill. I 195f)[2]. Es ist sehr wohl möglich, daß P. mit seinen Wendungen θλίψεις τ. X. und παθήματα τοῦ X. an diesen rabbinischen Terminus anspielt. Dann ist die Vorstellung aber stark umgebildet. Denn wenn das spätere Judentum auch den leidenden Messias kennt, so ist doch der Ausdruck 'Wehe des Messias' nie damit verbunden; es sind die Sünder allein, die an den Wehen Anteil haben, auch für die Frommen bedeuten sie eine Strafe (z. B. für unterlassene Sabbatheiligung s. Strack-Bill. I 950), und der Messias kommt erst, wenn die Wehen zu Ende gehen. Wenn nach Midr. Thillim zu Ps 16₃ (Wünsche Bibl. Rabb. I p. 124)[3] R. Jdi lehrte, daß die Leiden in drei Teile geteilt seien, einen Teil die Väter und alle folgenden Generationen auf sich genommen haben, einen Teil die Generation der (Hadrianischen) Verfolgung, einen Teil der Messias (aliter: die Generation des Messias — was wohl die richtige Interpretation ist), so zerlegen sich für P. die Leiden in die, die der Messias selbst übernommen hat, und die, die seine Generation, d. i. der Ap. und die christliche Gemeinde abzutragen hat (Kol 1₂₄). Nur sofern die παθ. τ. X. die Leiden der letzten Zeit darstellen, also der Parusie vorangehen und eine Gewähr für die Aufnahme in den messianischen Äon bieten, ist der Grundcharakter der jüdischen Idee bei P. gewahrt. Aber die Idee eines Mitleidens mit dem Messias und einer Nachfolge des Messias im Leiden ist dem Judentum fremd; denn es kennt keine παρουσία πρότερα des Messias. Einzig die merkwürdige Überlieferung von dem Messias, der am Tore von Rom unter den Elenden, von Krankheit Beschwerten sitzt, selbst mit Wunden bedeckt (Sanh. 98b vgl. Strack-Bill. I 481), scheint sich näher mit der paulin. Vorstellung zu berühren. Aber es ist hier doch nur das erste der oben genannten 3 Stadien vorhanden, und der Leidenszustand des Messias geht seinem eigentlichen messianischen Werke voraus. Immerhin ist der Messias hier unter die Leidtragenden der letzten, vormessianischen Zeit mit eingerechnet, und die Tradition ist gewiß von der Stelle Jes 53 inspiriert, die auch der paulin. Lehre vom Leiden Christi zugrunde liegt, in der Lehre vom „Christus-Leiden" übrigens in gewisser Weise ergänzt und rektifiziert wird: hat der Chr. unsere Sünde getragen, so tragen wir jetzt seine Krankheit und seine Leiden; er hat sie uns keineswegs ganz abgenommen, im Gegenteil lädt er uns auf, was er noch zu tragen hat, und läßt uns mit ihm leiden. So sind Beziehungen der paulin.

---

[1] Vgl. A. Loisy Les mystères paiens 1919 p. 104; Lagrange Rev. Bibl. 1919, 448. Vgl. auch den Text Photius cod. 242 p. 345a Becker bei Bousset Kyr. Chr.² 114.

[2] Strack-Billerbeck I 950; Volz Jüd. Esch. 173; Klausner Die messian. Vorstellungen des jüd. Volkes 1904, 47ff. Ich setze voraus, daß der Ausdruck nicht erst dem Zeitalter Barkochba's entstammt, sondern älter ist, vgl. auch Mk 13₈.

[3] Eine Variante zu Ps 2₆ s. bei Dalman D. leid. Messias 1887, 27.

Lehre zu jüdischen Anschauungen vorhanden; dennoch entspricht das Schema, in das er sie hier gekleidet hat, mehr den Analogien der hellenistischen Mysterienreligionen. — S. noch zu 4 7 ff.; A. Steubing Der paulin. Begriff „Christusleiden" 1905; M. Dibelius im Handb. zu Kol 1 24; Fr. Schmidt Der Leib Christi 1919, 210 ff.; A. Juncker Ethik des P. II 23 ff.; R. Paulus Christusproblem d. Gegenwart 1922, 24 f.; R. Liechtenhan Die Überwindung des Leides bei P. und in d. zeitgenöss. Stoa (Z. f. Th. u. K. 1922, 368 ff.); O. Schmitz Das Lebensgefühl des P. 105 ff, 50 ff.

Obschon die Idee des Christus-Leidens auch eine Theodizee enthält (vgl. I Ptr 4 12 ff.), so ist doch eine polemische Nebenbeziehung auf die judaistischen Widersacher, die selbst leidensscheu sind und die Leiden des P. als wohlverdiente göttliche Züchtigungen für seine unerlaubte Verstörung des Gesetzes hinstellen (Kl. Schm.), nicht vorhanden. An eine „Rechtfertigung" seiner eigenen Leiden gegenüber den Kor. denkt der Ap. hier nicht. Der Nachdruck liegt allein auf dem organischen Zusammenhang von Leid und Trost bei ihm und bei den Lesern (vgl. Bchm.). Wenn wir des weiteren (bes. 7 5 f.) erfahren, daß zu der Vermehrung der θλῖψις des Ap. auch die Kor. ihr Teil beigetragen haben, so ist doch diese Beziehung hier nicht angedeutet. Auch die leiseste Erinnerung daran hätte die Einfachheit und Reinheit der hier angeschlagenen Töne gestört.

Hatte V. 5 nur die einfache Verkettung von Leiden und Trost näher begründet, so legt **V. 6** das in 4 b angeführte weitere Glied auseinander, das Überschlagen der eigenen Trosterfahrung auf Andere. Die Ausführung ist freilich nicht ganz geglückt. Statt nämlich einfach zu beschreiben, wie sich „unsere" Tröstung auf andere Leidende überträgt, zergliedert P. die Wirkung seiner Erlebnisse in künstlicher Weise, indem er von seinem Leiden wie von seinen Tröstungen je besondere Wirkungen ableitet, und die dadurch hervorgerufenen Unstimmigkeiten haben zu wichtigen Textänderungen Anlaß gegeben.

Wenn B min. καὶ τ. σωτηρ. weglassen, so hängt das mit der Umstellung der Worte τῆς ἐνεργουμ. bis βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν zusammen: während nämlich im A-Text (ℵ A C boh. sah. M P vg pesch ...) und so auch in den neueren Ausgaben diese Worte dem zweiten Glied angehängt sind, hat sie der W- und K-Text (auch B!), und ihnen folgend B. Weiß und Godet in dem ersten Glied. Die Vorwegnahme (W K) ist sicher Korrektur und entweder einem Schreibfehler zuzuschreiben (vgl. Heinr., Ltzm., Plr.) oder dem Wunsche, dem εἰδότες einen korrekteren Anschluß zu geben (an παρακαλούμεθα). Der richtige Text liefert einen feinen Chiasmus: .. θλιβόμεθα .. — παρακλήσεως ... παρακαλούμεθα — παθημάτων (unsere Bedrängnis wird euch zum Trost; unsere Tröstung dient euch in eurem Leiden); diese wirksame Verschränkung der Beziehungen geht im B-Text verloren[1].

Die eigenartige Differenzierung zeitigt nun im **ersten** Glied, wenn man es für sich nimmt, die Idee des Anderen zugute kommenden, stellvertretenden ap. Leidens, vgl. den ganz ähnlichen Spruch 4 12, s. auch I 4 8 ff. Kol 1 24.

Das **zweite** Glied führt dann die Idee der Trostübertragung aus, indem es ihre Auswirkung bei den Mitgetrösteten beschreibt. Wenn der Trost, den es dem Erlebnis der Ap. entnimmt, in geduldiger Ertragung ihrer Leiden sich auswirkt, dann kann er nur in der Erweckung oder Verstärkung der Zuversicht bestehen, daß das Leiden den Christen nicht vernichtet 4 7 ff. und daß es einmal ein Ende haben wird 4 17 Entsprechend wird auch in dem παρακαλούμεθα die ὑπομονή, die die Ap. zu leisten vermögen, ein wesentliches Moment; an Rettung und sichtbare Hilfe ist nicht ausschließlich gedacht, um so weniger als die Schlußworte (ὡς καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, vgl. παρακαλούμεθα V. 4) voraussetzen, daß die Ap. noch im Leiden stehen. Die Übertragung des Trostes ist kaum in der Form mystischer Fernwirkung gedacht (so Bt.

[1] Der von A wie von W K abweichende Text Luthers beruht auf willkürlicher Textrezension des Erasmus. Vgl. noch die Konjektur von F. Blaß in BFchTh XII 1 S. 21.

Lietzm.); sie erfolgt einfach im Zuspruch, zu dem der Getröstete „imstande ist", oder in der Kunde von seinen Erfahrungen — so V. 8ff. und II Tim 3 10 f.

Die παράκλησις stellt sich also für die Gemeinde zwischen ἐλπίς und ὑπομονή. Zu dem Satz ἡ ἐλπὶς ὑπομονὴν κατεργάζεται Röm 5 3 fügt die Erfahrung der Gemeinde nach Weisung des Ap.s hier ein διὰ τῆς παρακλήσεως τῆς παρ' ἡμῶν, vgl. dazu Sir 17 24 παρεκάλεσεν ἐκλείποντας ὑπομονήν. Hier zeigt sich, daß auch die Leser im Leiden stehen (τῶν αὐτῶν παθημάτων, vgl. I Petr 5 9) und daß die, Ap. und Gemeinde verbindende, Leidensgemeinschaft eine wichtige Voraussetzung der Trostmitteilung ist. Zu denken ist dabei wohl an Anfechtungen und Bedrohungen, die von den Feinden des Glaubens ausgingen und von denen die Kor. ebenso wenig verschont blieben wie P. in Asien und in Maz., vgl. I 10 13 I Th 2 14 (nicht, wie Plr. tut, an die Schmerzen, die die Kor. jetzt unter dem Eindruck des Tränenbriefs empfanden).

Zu ὑπέρ vgl. Blaß-Debr. § 231, 2; Robertson Gr. 632. Die Verbindung von ὑ. mit Ausdrücken des Leidens s. noch Eph 3 13 Kol 1 24 I Petr 2 21. Der Genitiv ὑμῶν ist auf παρακλ. allein bezogen, ein gen. obi.; diese Bedeutung hat er auch in seiner Zugehörigkeit zu σωτηρίας, das hier deutlich 'Rettung' ist, das objektive Gegenstück zu θλῖψις, vgl. Ps 33 (34) 7, übrigens hier ausnahmsweise nicht spezifisch eschatologisch-soteriologisch gedacht, sondern auf Rettung aus jeglicher Not zu beziehen, vgl. ῥύεσθαι V. 10. Zu ὑπὲρ τ. ὑμῶν . . . σωτηρίας vgl. Röm 10 1 . . . ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σ. Das τῆς ἐνεργουμένης ist hier medial: 'sich auswirkend, wirksam', vgl. Kol 1 29 Eph 3 20 Gal 5 6. ὑπομονή mit gen. obi. in der Bibel nur hier, vgl. ὑπομονὴ τοῦ πολέμου Polyb. IV 51, 1.

V. 7. Wie in Röm 5 3 f. (das dort noch eingefügte Zwischenglied δοκιμή ist hier in ὑπομονή hineingedacht) führt P. von der ὑπομονή noch weiter zur ἐλπίς, die hier auf ein „Wissen" begründet erscheint. Daß die V. 4—6 erhobene allgemeine Regel vom organischen Zusammenhang von Leid und Trost wirklich auch für Kor. gilt, muß P. allerdings „wissen", d. h. er muß (wohl durch Titus) bestimmte Kunde haben, nicht nur davon, daß auch Kor. Anfechtungen hat (ἐστί beweist abermals, daß die Leiden nicht erst bevorstehen), sondern auch davon, daß das Glaubensleben dadurch nicht erschüttert ist, vgl. 1 24. Seine Hoffnung geht also darauf, daß dies auch in Zukunft so bleiben wird, vgl. I 1 8 Ph 1 5 f., wo er gleichfalls im Briefeingang ähnlicher Erwartung Ausdruck gibt; ihre Sicherheit beruht hier auf der eben beschriebenen Unzerreißbarkeit der christlichen Leidens- und Trostgemeinschaft. So endet der Passus mit der zuversichtlichen Feststellung einer zwischen Ap. und Lesern bestehenden Lebensgemeinschaft. Der Schluß, daß solche Harmonie nun auch auf anderen Gebieten erreicht werden möge, der uns so naheliegend erscheint (8 7), ist indes nicht angedeutet. Im Gegenteil, von allem, was die hier bezeugte Gemeinschaft stören könnte, ist hier gerade abgesehen.

Die Verbindung ἐλπὶς βεβαία findet sich in der Literatur nicht selten, vgl. Dionys. Halic. VI 51, Plut. Anton. 3 p. 917A, Ps. Klem. Hom. VIII 24 βεβαίᾳ ἐλπίδι πιστεῦσαι, anderseits Philo gig. 39 p. 268 ἀβεβαίου ἐλπίδος. — ὑπὲρ ὑμῶν 'in bezug auf euch', vgl. die Verbindungen εὐχαριστεῖν ὑπέρ . . . I 10 30, καυχᾶσθαι ὑπέρ . . II 7 14, ἀγωνίζεσθαι ὑπέρ . . Kol 4 12 u. a. — εἰδότες, nach vorangehendem ἐλπὶς ἡμῶν ist Anakoluth; der B-Text vermeidet es (s. o.), aber solche Anakoluthe finden sich bei P. noch mehr (vgl. 7 5 8 2a, Robertson Gr. 430 f.) und er liebt insbesondere den Abschluß mit εἰδότες einzuführen. Ein Pap.-Beispiel mit εἰδὼς ὅτι: Oxy. III 532 2 ff. — ὥσπερ für ὡς ist K-Text. — Zu κοινων. τ. παθημ. vgl. Ph 3 10 I Petr 4 13 5 1, ähnlich Ph 1 7 b συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος. Zum Satzbau οὕτως . . ὡς vgl. V. 5, 10 7 I 15 22 R 5 21.

V. 8—11. Übergang von der Eingangsbetrachtung zum ersten Hauptthema.

Hatte der Lobpreis, mit dem der Ap. eingesetzt, zunächst nur zu einer allgemeinen Betrachtung über die Wechselwirkung von Trübsal und Trost geführt, ohne daß auch nur angedeutet wäre, daß eine frische Erfahrung den besonderen Anlaß zu Lob und Betrachtung gegeben, so folgen nun Andeutungen über ein Erlebnis, das die vorausgehenden Sätze glänzend bestätigt und das Herz des Ap.s mit Dank und Zuversicht erfüllt hat. Wenn P. „weiß", wie die Kor. den Erfahrungen entsprechen, so sollen sie auch ihrerseits erfahren, wie es ihm (und seinen Freunden) ergangen ist. Damit setzt also der Bericht über die letzten Erlebnisse des Briefschreibers ein und zwar über ihre erste Phase, an der Kor. noch nicht beteiligt ist (die Fortsetzung s. 2 12 ff. 7 5 ff.). Man könnte daher hier den ersten Hauptteil beginnen lassen und ihn mit Bchm., Koch u. a. 'aufklärenden Rückblick auf die Ereignisse der letzten Zeit' überschreiben (1 8 — 7 16). Für diese Teilung spräche auch die Einführungsformel, mit der die „brieflichen Mitteilungen" einsetzen, vgl. Ph 1 12, weiter die Anrede ἀδελφοί, endlich der Stil der V. 8—11, der sich merklich von dem des Eingangs abhebt. Trotzdem kann ich einen so scharfen Einschnitt (Beschränkung des Eingangslobpreises auf 1 3–7 und Zusammenschluß von 1 8–11 mit 1 12—7 16 zu einem Ganzen) an dies. St. nicht gutheißen. Von einem fortlaufenden Bericht über die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit kann in 1 8 — 7 16 nicht die Rede sein. Der große Abschn. A (1 12 — 7 16) enthält vielmehr Selbstverteidigung (diese setzt deutlich 1 12 ein), Zurechtweisung, ap. Verfügung und Belehrung, und in wunderlicher Zerrissenheit sind Fragmente eines „Briefes" dahinein geschoben. Gewiß werden die Leser in 1 8–11 über die Ereignisse andeutend unterrichtet, die der wichtigen Reise nach Troas und Maz. vorausgingen, und aus 7 5 ersehen wir, daß die Lage in Maz. sich nicht viel günstiger gestaltete, als sie nach 1 8 ff. zuvor in Asien gewesen war. Aber die ersten Mitteilungen in 1 8–11 schließen doch eng an den Eingangslobpreis an (γάρ) und in V. 11 wird ein Ruhepunkt erreicht, der unverkennbar auf das εὐλογητὸς ὁ θεός zurückweist und so dem Eingang eine gewisse Abrundung verleiht. Der Abschn. 8–11 hat also den Charakter eines Übergangsstückes: er schließt den Eingang ab und leitet doch auch die folgenden brieflichen Mitteilungen und Weisungen und Erklärungen ein.

Die Mitteilung über eine kürzlich erlebte Errettung aus Todesgefahr beschränkt sich, genau genommen, auf **V. 8 — 10a** (V. 10b, 11 bezeichnen Reaktionen des frommen Gemüts). Es ist für den Stil des Abschn. charakteristisch, daß sich die Erzählung in ganz allgemeinen Ausdrücken bewegt. Zur Erklärung dafür genügt nicht die wahrscheinliche Voraussetzung, daß die Kor. anderswoher schon Kunde über das Ereignis erhalten haben (vgl. das doppelte τῆς), und daß weitere Einzelheiten von Titus, dem Überbringer des Briefes, erfragt werden konnten (vgl. Kol 4 7 = Eph 6 21). Mit Absicht befleißigt sich P. einer geweihten, die profanen Momente tunlichst zurückdrängenden Diktion, weil er noch am Eingang des Briefes steht, wo es sich geziemt, Betrachtung, Lob und Dank zu Gott zu erheben. Dazu kommen die pädagogisch-seelsorgerlichen Zwecke, die überhaupt für seine Korrespondenz beherrschend sind. Er will nicht die Neugier oder das natürliche Interesse an seiner Person befriedigen, sondern hebt fast ausschließlich den Ertrag des Erlebnisses für sein und seiner Leser religiöses Leben hervor. Gleichwohl ergeben die Andeutungen, daß P. und die Seinen (der Plural wird hier auf mehrere Personen bezogen werden dürfen) wahrscheinlich als Missionare und Christen bedroht waren, sei es daß sie in die Gewalt des Pöbels gerieten, sei es daß sie ins Gefängnis geworfen wurden. Man wird dann sofort an die nach Apg 19 23 ff. von dem Goldschmied Demetrius angestifteten Unruhen erinnert,

die jedoch nur dann mit der von P. beschriebenen θλῖψις gemeint sein können, wenn der Bericht der Apg. unvollständig und, was P. angeht, unrichtig ist, vgl. Apg 19 31f. (Schm., Pfleiderer Urchr.[2] I 517, Ltzm., auch Bchm.). Eine andere Möglichkeit wäre ein (in Apg nicht vermeldeter) Tumult mit folgender Gefangensetzung, etwa ähnlich dem Erlebnis in Philippi, aber wesentlich gefährlicher verlaufen[1].

Weniger Wahrscheinlichkeit hat die Annahme einer lebensgefährlichen Erkrankung des P. (Rückert, Rendall, vgl. Phil 2 27) oder eines zufälligen Reiseabenteuers, vgl. 11 25ff. (so Him., der etwa an ein Schiffsunglück an der asiatischen Küste dachte, vgl. νυχθήμερον κτλ. 11 25) oder die eines Konflikts mit den Judaisten, der zu seiner Vertreibung aus Eph. geführt haben sollte (so Halmel 1904 S. 94 wegen der Verwandtschaft uns. St. mit Röm 15 30f., vgl. auch schon Weizs. Ap. Zeitalter [2] 327, 477, Toussaint I 442) — wenn P. nur sein Leben hätte retten können, im übrigen alles hätte verloren geben müssen, würde er nicht so triumphierend sprechen.

V. 8. Zur Einleitungsformel vgl. I Thess 4 13 (dazu v. Dobsch.) und I Kor 10 1 [2]. Die Wichtigkeit der folgenden Eröffnung zeigt auch die hier zuerst auftretende Anrede ἀδελφοί (in uns. Br. nur noch 8 1 und 13 11): als „Brüder" nehmen die Leser natürlich warmen Anteil an dem schweren Erlebnis. Mit ὑπὲρ[3] τ. θλίψεως ἡμῶν wird gleich das Hauptstichwort vorausgenommen. Die direkte Erzählung beschränkt sich auf eine sehr eindrückliche Beschreibung der Gefahr, in die P. sich geworfen sah, und der Haltung, die er einnahm. Hinter ἐβαρήθημεν versteckt sich das konkrete Ereignis, das wir nur vermuten können: Mißhandlung, Gefangennahme mit allen Folgen, Verhör usw. Es bedeutet „beschwert, bedrückt werden, unter einen Druck geraten"; der absolute Gebrauch (ohne Dativ vgl. Lk 9 32) ist selten (vgl. noch 5 4 [4]). Der Nachdruck liegt dann auf dem Doppelausdruck, der den unglaublichen Grad des Druckes malt, den die Leidenden auszuhalten hatten. καθ' ὑπερβολήν (in LXX nur IV Makk 3 18, im N. T. noch 4 17 I Kor 12 31 Gal 1 13 Röm 7 13 gebraucht) zeigt noch an, daß die Erzähler selbst sowenig wie andere Genossen je in so gewaltige Bedrängnis geraten waren. ὑπὲρ δύναμιν (vgl. I 10 13 ὑπὲρ ἃ δύνασθε) gibt mehr subjektiv das Verhalten zur Tragkraft des Ap. an und bereitet noch entschiedener als καθ' ὁ. die Verzweiflung vor, die im folg. gemalt wird[5]. Die ganze Wendung ist als eine Einheit zu fassen; sie deutet auf ein Übermaß von Sorgen, Ängsten, Anstrengungen, Entbehrungen und vor allem Torturen und Peinigungen hin, wie es bei einem Lynchversuch des Pöbels oder bei folgender Gefangensetzung notwendig sich einstellt. Die natürliche Folge war, daß P. (und seine Leidensgenossen) am Durchkommen verzweifelten.

[1] Auch diese Annahme wirft ein bedenkliches Licht auf die Geschichtstreue der Apg. Sonstige Anspielungen an das Ereignis s. vielleicht I 16 9 ἀντικείμενοι πολλοί und Röm 16 3f.

[2] Unter dem Einfluß dieser Stellen setzen K boh. Kchvtr. auch hier den Singular; boh setzt noch μου zu ἀδελφοί, vgl. I 1 11 11 33 Phil 3 1 Jak 2 1 u. ö.; Beispiel aus den Pap.-Briefen γεινώσκειν σε θέλω BGr. Urk. II 385 (Mitteis-Wilcken, Papyruskunde I 2 Nr. 100).

[3] Zu ὑπέρ vgl. I Thess 3 2 (v. Dobsch. z. St.) Röm 15 9 Joh 1 30; ὑ. wird hier zwar nur von B und K-Zeugen geboten (sonst περί), man wählt es aber zumeist (Ausnahmen Tisch., Menzies), weil es ungewöhnlich ist und weil π. der Angleichung an I 12 1 I Thess 4 13 verdächtig ist.

[4] Vgl. Plut. Aemil. Paul. 34, P. Oxy. VI 929 23 ἡνίκα ἐβαρεῖτο τῇ νόσῳ, III 525 3 καθ' ἑκάστην ἡμέραν βαροῦμαι δι' αὐτόν, P. Ryl. I 28 164ff. ἐν κρίσει βαρηθεὶς ἔσται καὶ ἐκφεύξεται, P. Tebt. 23 καθ' ὑπερβολὴν βεβαρυμμένοι; s. noch M. M. Voc. s. v.

[5] In W ist die Wendung (DG παρὰ δ) hinter ἐβαρήθ. gesetzt, vgl. auch vg. supra modum gravati sumus, supra virtutem.

Das Bikompositum ἐξαπορεῖσθαι 'in großer Not und Verlegenheit sein' wird in der griechischen Bibel nur noch 4 8 und Ps 87 16 gebraucht: ὑψωθείς δὲ ἐταπεινώθην καὶ ἐξηπορήθην (vgl. noch 17; der ganze Ps. entspricht der Situation des P., ein Notschrei aus dem Hades); Dionys. Halic. verbindet es mit dem Genitiv ἀργυρίου (VII 18). τὸ ζῆν ist schon bei Klassikern = ὁ βίος s. Blaß-Debr. § 398. ἐξαπορηθῆναι τοῦ ζῆν ist also (subjektiv) 'am Leben verzweifeln', vgl. Apg 27 20. Zum Genitiv s. Röm 15 22; Robertson Gr. 1061, 1066 f.

V. 9. Mit ἀλλά ('sondern', besser steigerndes 'vielmehr' s. Roberts. Gr. 1186) fährt P. fort, weil ἐξαπορηθῆναι τοῦ ein negativer Begriff ist, doch ist der neue Gedanke von der Konstruktion ὥστε . . . losgelöst und selbständig gemacht. Die Folge ihrer Verzweiflung war, daß sie über sich selbst das Todesurteil aussprachen.

τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ist ein technischer Ausdruck der Amts- und Gerichtssprache. ἀπόκριμα ist amtlicher Bescheid, in der Literatur bei Joseph. Ant. XIV 10, 6 § 210, Polyb. (excrpt. Vatic.) XII 26 b, 1, sowie in zahlreichen Inschriften nachgewiesen z. B. Dittenberger zu Syll. Inscr. Gr. 368 5, Or. J. Gr. 335 95 119 494 18, Inscr. Inst. Mar. Aeg. 2 4, P. Tebt. 286 1, meist von kaiserlichen Entscheidungen gebraucht, Deißmann N. Bibelst. 85, Nägeli Wortschatz des Ap. P. 30, Cremer-Kögel 633, M. M. Doc. 64, S. K. Mantey, Expos. 1922 I 376 f. ἐσχήκαμεν kann man als echtes Perfekt nehmen (wir haben über uns das Todesurteil gefällt, das uns nun ständig vor Augen stand), so Plr., Bchm., wohl auch Robertson Gr. 900 f. 896 f.; oder als Aorist vgl. die Nähe des Aorists ἐβαρήθημεν, die Ähnlichkeit von ἔσχηκα mit ἔθηκα und ἀφῆκα und die Parallelen 2 13 u. Berl. Gr. Urk. I 267 τοῖς δικαίαν αἰτίαν ἐσχηκόσι καὶ ἄνευ τινὸς ἀμφισβητήσεως ἐν τῇ νομῇ γενομένοις, so Moulton Einführ. 227 f., Koch u. a., vgl. Blaß-Debr. Gr. § 342 f. Die Verbindung αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς (vgl. 1 0 12 Röm 8 23 Eph 5 27) soll hier wohl den subjektiven Charakter der Todesentscheidung markieren, im Gegensatz zu dem nach Gottes Ratschluß ganz anders verlaufenden objektiven Ausgang. Gleichwohl lag für P., wie der folgende ἵνα-Satz zeigt, in diesem Gefühl, den Todesbescheid gleichsam schon in Händen zu haben, eine göttliche Fügung, und wir können den Vorgang, der bei P. freilich ein innerer war, sehr gut mit der antiken Sitte vergleichen, in schweren Lebenslagen mündlich oder brieflich ein göttliches Orakel zu erbitten, s. die Beispiele Oxy. P. VIII 1148 f., XII 1477, P. Brit. Mus. III p. LXX (1267 d), Berl. Gr. Urk. I 229 f., wo die Anfrage an die großen Götter lautet: ἡ μεν σοδησωι ταυτης της ἐν ἐμοι ἀσθενια; τουτον μοι ἐξενικον, P. Fay. 137 f. Mitteis-Wilcken I 2 p. 149 f.; auch die Anfrage Benhadads εἰ ζήσομαι ἐκ τῆς ἀρρωστίας μου ταύτης; und die (falsche) Antwort Elisas ζωῇ ζήσῃ (IV Reg 8 7 ff.), desgleichen das ἀπόκριμα θανάτου, das Jesaia zunächst dem todkranken Hiskia erteilt (Jes 38 1), gehört hierher; vgl. auch Hermas Mand. XI 2 f.

V. 9b. Soweit hätte auch ein profaner Mensch die Lage und Stimmung schildern können. Daß für P. und die Seinen die Verzweiflung an eigner Kraft und die sichre Erwartung des Todes die völlige Übergabe des eigenen Geschickes und Lebens an Gott zur Kehrseite hatte, macht nun der folgende ἵνα-Satz deutlich. Wir haben keinen zwingenden Grund, um ἵνα mit Ltzm. konsekutiv zu fassen; der Gebrauch ist zwar im A.T. und in der Koine festgestellt (z. B. Offb 13 13 Sap 13 9 Epiktet Diss. II 2, 16), für P. aber sonst selten oder kaum nachzuweisen (vielleicht 1 17 7 9 und Röm 11 11), vgl. Blaß-Debr. § 391, 5, Moulton Einf. 333, Robertson Gr. 997 ff. Dann bleibt nur die Frage, ob der Zweck, ihr Vertrauen auf Gott zu werfen, von dem grammatischen Subjekt des übergeordneten Satzes (ἐσκήκαμεν) ausging, oder von Gott, dessen Fügung das Ganze war. Es läge durchaus in dem Wesen des religiösen Charakters des P., bewußt auf ein Weiterleben zu verzichten, um damit ganz von sich los zu kommen und sich rückhaltlos in Gottes Arme zu werfen. Dennoch scheint es mir besser, das ἵνα hier nicht im Sinne eigenen menschlichen Entschlusses sondern göttlicher Finalität zu fassen. Das ἀπόκριμα θανάτου war für P. nicht nur Ergebnis eigener Meditation, sondern gött-

liche Weisung (nach Analogie eines göttlichen Orakels oder eines inspirierten Prophetenspruchs), und indem sein Gemüt nun sofort mit voller Hingebung reagierte, erkannte er den ganzen Vorgang als göttliche Fügung. Also: ‘wir haben das Todesurteil (als Bescheid Gottes) erhalten, zu dem Zwecke, daß . . .’

Der Gegensatz zwischen Selbstvertrauen und Gottvertrauen in bezug auf die Führung und Erhaltung des Lebens ist gut alttestamentlich-jüdisch empfunden, vgl. Jes 17 7 f. 31 1 Ps 117 (118) 8 145 3 ff. 77 (78) 7 Prov 3 5 II Makk 8 18 Philo leg ad Gaj. 196 p. 574 τὰ μὲν οὖν ἐξ ἀνθρώπων ἅπαντα καὶ ἔρρει καὶ ἐρρέτω· μενέτω δὲ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπίς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος, dazu Philos Äußerungen über das Wesen des Glaubens z. B. quis rer. div. haer. 93 p. 486. — πεποιθότες ἐφ’ ἑαυτοῖς s. auch Lk 18 9 (doch da in andrer Beziehung). Zu der seltenen Form des Konjunkt. Perfekti (immer conjug. periphrast.) vgl. Robertson 360; am nächsten verwandt 9 3 ἵνα παρεσκευασμένοι ἦτε.

Worauf das Vertrauen sich gründete, zeigt das Attribut τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς. Diese Formel, die P. ähnlich Röm 4 17 wiederholt (s. auch Hebr 11 19), hat P. nicht selbst geprägt, sondern wohl der jüdischen Liturgie entnommen. Sie findet sich nämlich auch im Achtzehnbittengebet, in der zweiten Bitte wie in der Schlußbenediktion, vgl. Dalman, Worte Jesu 299, O. Holtzmann, Berakhoth (Mischna I 1) 11 f., Fiebig, Mischnatraktate 3 (Berakh.) S. 26. Daß sie in Israel schon früher bekannt war, ist vielleicht aus Dt 32 39 I Reg 2 6 und IV Reg 5 7 zu entnehmen, vgl. auch Job 5 11 Ps 112 (113) 7 und Sir 48 5.

Durchschlagend ist das Vorkommen gleicher und analoger Formeln in babylonischen Texten, so in einem Schamaschhymnus[1], in einem Marduk-Texte: ‘wer wenn nicht Marduk hat ihn vom Tode zum Leben gebracht, . . . Marduk vermag es, aus dem Grabe aufzuwecken . . .’[2], ähnlich von Ninib: ‘der den beinahe Gestorbenen aufrichtet; der Barmherzige, der das Leben gibt, den Toten lebendig macht’, von Nergal; vgl. auch die Personennamen Marduk-mubalit, Šamaš-mub., Ninib-mub. usw. (d. i. ‘M. . . . macht lebendig’)[3].

Die Ausdrucksweise ist also altsemitisch und wird schon lange vor P. im Judentum gebräuchlich gewesen sein. Man beachte, daß jede Beziehung auf Jesus Christus fehlt[4]: Die jüdische Formel ist hier noch nicht christianisiert. Ihre Bedeutung und Anwendung ist eine doppelte. Nach der alttest. orientalischen Sprachweise, die schon die Todesgefahr als Todeszustand, die Krankheit als eine Fahrt in die Unterwelt, dementsprechend die Bewahrung vor dem Tode als eine Erweckung vom Tode ansieht[5], kann sie sich auf wirkliche Totenerweckung, wie auf Befreiung aus Lebensgefahr beziehen; bei P. ist beides denkbar: er kann sich in seiner Ohnmacht entweder mit der künftigen Auferstehung (Joh 11 24) oder mit dem oft bewährten Glauben an Gottes Hilfe

[1] Schrader, Keilinschr. u. A.T. 3 639. Greßmann, Altorientalische Texte u. Bilder 82. H. Zimmern, Babylonische Hymnen u. Gebete S. 14 (Alt. Orient VII 3).

[2] Zimmern, Zum babyl. Neujahrsfest II 46 f. (Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. ph. Kl. Bd. 70).

[3] L. W. King, Babylonian Magic a. Sorcery 1896 p. 90; Baudissin, Adonis u. Esmun 397 ff. S. Th. L. W. von Ravesteyn, God en mensch in Babel en Bijbel, Theol. Studiën 1917 S. 204 f. Über den Zusammenhang der jüdischen Psalmen und der babylonischen Kult- u. Zaubertexte vgl. auch Reitzenstein, D. iran. Erlösungsmysterium 251 ff.

[4] Somit fehlt auch jede Anspielung auf I 15 und die dort widerlegten Zweifel der Kor.

[5] Baudissin a. a. O. 390 ff. 397 ff. Reitzenstein a. a. O. Vgl. auch die von Theoph. angeführte griechisch-christliche Redeweise ἀνάστασιν νεκρῶν ἑωράκαμεν und das Klagelied an Ištar bei Greßm. a. a. O. S. 87: ‘wo du hinblickst, wird der Tote lebendig, erhebt sich der Kranke’.

in höchſter Not geſtärkt haben. Die Fortſetzung V. 10 ſpricht indes mehr für letztere Deutung. Im Beſitz des Todesurteils hatte P. nur noch die Hoffnung, daß Gott die morituri-morientes durch ein Wunder zum Leben zurückführen werde.

V. 10 wird dann der herrliche Ausgang der θλῖψις in einem einfachen Relativſatz an die Formel vom Tote erweckenden Gotte angehängt. P. will damit zum Ausdruck bringen, wie durch die Rettung, die er ſchließlich von Gottes Hand erfuhr, das Prädikat, das der Fromme ſeinem Gotte gibt, und das Vertrauen, das die im Tode Schwebenden hegten, glänzend gerechtfertigt wurde.

„Aus ſolchem Tode" iſt: aus ſolchem Zuſtand, der uns dem Tode ſchon ſo nahe gebracht hatte (vgl. Cat.); θάνατος iſt alſo mehr Todesgefahr (Heinr., Schm.), und τηλικούτου deutet an, daß kein wirklicher Todeszuſtand gemeint iſt. Neben ἐκ τηλ. θανάτου wird auch der Plural ἐκ τηλικούτων θανάτων geboten, ſo von Orig. und and. griech. Kirchvätern, in it. vlg. (de tantis periculis), Ambſt., pesch. u. a. Bchm. bevorzugt dies, weil doch mehrere Perſonen auf verſchiedene Weiſe beteiligt waren, oder weil P. ſelbſt auf verſchiedene Weiſe Gefahr drohte. Dieſe Erwägungen werden indes vielmehr das Einſetzen des Plurals angeregt haben. — ἐκ θαν. ῥύεσθαι iſt ſchon altteſt. Formel, vgl. Job 33 30 (worauf P. möglicherweiſe anſpielt, vgl. Plr.), Pſ 32 18 f. Prov 10 2 11 4 23 14 Tob 12 9 = 4 10. Doch gehörte die Verbindung ſchon in die Literaturſprache, vgl. Dionyſ. Hal. X 25, Lucian de asino 33. Zur Schreibweiſe ἐρύσατο (ſo B*) vgl. II Petr 2 7 Kol 1 13 und Robertſon Gr. 212.

Damit iſt die Mitteilung über das Erlebte (der „Bericht") nun abgeſchloſſen und der Blick geht in die Zukunft: Das ſo prachtvoll beſtätigte Vertrauen löſt die entſprechende Hoffnung für die Zukunft aus, vgl. die ganz ähnliche Stelle II Tim 4 17 f. P. vergegenwärtigt ſich die Gefahren, die noch immer von Heiden, von Juden, auch von falſchen Brüdern her ihn bedrohen (vgl. I 15 31 II 7 5 11 26 Röm 15 30 f. Apg 21 27 f.), aber überwindet alle Ängſte in Kraft ſeiner Hoffnung.

Hier iſt erſt über die Lesart zu entſcheiden. ℵBC boh. P min . . . ſchieben hinter ἐρύσατο ἡμᾶς ein καὶ ῥύσεται ein, das ſich dann freilich in dem folgenden Relativſatz wiederholt. Der K-Text (GKLM Orig. Chryſ. . . .) ſetzt das Sätzchen ins Präſens, während AD* it. pesch. es ganz ſtreichen. In BD*M iſt zur Verbeſſerung des Stils ὅτι geſtrichen, was Hſm. und B. Weiß angenommen haben (B. Weiß lieſt: κ. ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν. καὶ ἔτι ῥύσεται . . .). Das Präſens wird jedenfalls Korrektur ſein. Die keinesfalls ſchlecht bezeugte Streichung des ſtiliſtiſch ſo unſchönen Sätzchens würde mir als die beſte Löſung erſcheinen, wenn es nicht ſchwierig wäre, die Entſtehung der Interpolation zu erklären. Dann bleibt nichts übrig, als mit Ltzm. an eine paraphraſtiſche Diktatdublette zu denken. Zu ἠλπίκαμεν vgl. I 15 19 ἠλπικότες ἐσμέν, Joh 5 45 ἠλπίκατε, I Tim 4 10 5 5 6 17. Wiedergabe im Deutſchen 'auf den wir unſre Hoffnung für immer geſetzt haben . . .' vgl. πέποιθα, πεπίστευκα Joh 6 69, πεποιθότες ὦσιν V. 9, 10 7 Mt 27 43 und Blaß-Debr. § 341.

V. 11. Bei dem Ausblick in die Zukunft lenkt P. zum Schluß noch einmal auf die Leſer zurück, aber nicht um nun den Segen des Troſtes, den er erfahren, im Blick auf V. 4 – 7 auf ſie überzuleiten, ſondern um (ähnlich Phil 1 19) aus Anlaß ſeiner Errettung eine Gebetsgemeinſchaft zu ſtiften.

Das Satzgefüge iſt namentlich in ſeiner zweiten Hälfte unklar und ſchwülſtig und hat zu mancherlei Textänderungen Anlaß gegeben, beſonders zu Vertauſchung von ἡμῶν und ὑμῶν[1]. Offenſichtlich berühren ſich die Worte συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει mit dem mit ähnlichem Ziele

[1] So lieſt A ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν für ὑμ. ὑπ. ἡμ., B mit W- u. K-zeugen (B. Weiß) am Schluß ὑπὲρ ὑμῶν für ὑπ. ἡμ. Eigenartig iſt auch ἐν πολλῷ προσώπῳ FGM ath. für ἐκ πολλῶν πρ.

ausgesprochenen Wunsche Röm 15 30 (vgl. auch II Thess 3 1); die Parallele macht es wahrscheinlich, daß das συν- auch in συνυπουργούντων auf die Sprechenden bezogen werden muß (sc. ἡμῖν)[1]. Es handelt sich also auch hier um das Gebet des P. (vgl. den Art. bei δεησ.) und seiner Begleiter[2], das die Leser mit ihrer Fürbitte unterstützen sollen. Der Anschluß von V. 11a an 10 macht dann deutlich, daß die Hoffnung, die dort ausgesprochen ist, allzeit von dem Ap. auf betendem Herzen getragen wird (Mt 6 13).

Bedeutend schwieriger ist der das Ganze abschließende Finalsatz zu verstehen. Deutlich ist zunächst nur, daß ein die Person des P. betreffendes vielfältiges Dankgebet erzielt werden soll. Sofort erhebt sich die Frage, ob damit der Dank für die soeben erlebte Rettung oder der Dank für künftige Rettungen gemeint sei. Wenn V. 11a, wegen des Anschlusses an 10b, am besten an Fürbitte (für künftige Gefahren) gedacht wird, so scheint die zweite Fassung die richtige zu sein. Dem steht entgegen, daß εὐχαριστηθῇ einen einmaligen, bestimmten Gebetsakt bezeichnet, daß andernfalls nicht nur das Präsens gesetzt wäre, sondern auch ein ‘immer wieder’ oder ein ‘alsdann’ hätte eingefügt werden müssen, endlich der befremdende Umstand, daß P. dann nur für künftige Fälle ein Dankgebet in Aussicht genommen hätte. Ist also mit εὐχ. der Dank für das ἐρρύσατο V. 10a gemeint, dann scheint V 11a aus der sonst so naheliegenden Bindung an V. 10b gelöst und auf die augenblickliche Situation bezogen werden zu müssen. Die Unstimmigkeit, die sich dann ergibt, läßt sich heben, wenn man 1) bedenkt, daß für P. Dankgebet und Bittgebet unzertrennlich zusammen gehören (vgl. V. 10a u. b), so daß δέησις wenn auch vornehmlich ‘Fürbitte, Bitte’, doch auch Dankgebet, Danksagung mit einschließt, wenn man 2) bedenkt, daß die Danksagung, wie wir gleich sehen werden, eine Unterstützung der Bitte und Fürbitte ist, und wenn man 3) vor ἵνα hinzudenkt ‘insbesondere jetzt aus Anlaß meiner eben erfolgten Rettung’.

Der umständlichen Redeweise ist eine gewisse Symmetrie doch eigen: dem ἐκ πολλῶν προσώπων entspricht διὰ πολλῶν, dem εἰς ἡμᾶς das ὑπὲρ ἡμῶν, vielleicht ist auch in χάρισμα ... εὐχαριστηθῇ ein Wortspiel beabsichtigt. Zwei zusammengehörige Momente wollen diese Häufungen zum Ausdruck bringen, die Fülle des Dankes (vgl. II Makk 2 27), die Gott (dessen Name übrigens nicht genannt ist, obschon ein ἔμπροσθεν θεοῦ doch einen wirksamen Abschluß gebildet haben würde) dargebracht werden soll, und die heilsame Beziehung des ganzen Gebets- und Rettungswerkes auf die Ap.: ὑπὲρ ἡμῶν steht mit Nachdruck am Schluß.

Eine große Menge von Betern wünscht P. zu organisieren und die beste Ausführung, die die Kor. der Aufforderung hätten geben können, wäre ein feierlicher Dankgottesdienst gewesen[3].

---

[1] Die nahe Verwandtschaft der beiden Verba συναγωνίζεσθαι und συνυπουργεῖν zeigt Lucian de bis accus. 17 a. A. Über δέησις vgl. Cremer-Kögel 277 f. Es ist bei P. immer Fürbitte, vgl. bes. 9 14 Phil 1 19 Eph 6 18. Wie das eigene Gebet des P. so zielt auch die mitwirkende Fürbitte auf künftige Bewahrung des Ap. ab, vgl. Phil 1 19.

[2] ὑπὲρ ἡμῶν, verglichen mit ὑπὲρ ἐμοῦ Röm 15 30, kann sehr wohl darauf hindeuten, daß P. eine Mehrzahl von Fürbitte heischenden Mitchristen im Auge hat; τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα würde man lieber speziell auf P. beziehen, doch vgl. I Tim 4 14 II Tim 1 6.

[3] Vgl. Röm 15 6 Ignat. ad Rom. 2 2 und vor allem III Makk 7 16 αὐτοὶ δὲ οἱ μέχρι θανάτου τὸν θεὸν ἐσχηκότες, παντελῆ σωτηρίαν ἀπόλυσιν ἐσχηκότες, ἀνέζευξαν ἐκ τῆς πόλεως,

Diesen Gedanken liegt nun eine bestimmte Auffassung vom Dank- und Lobgebet zugrunde, die ihrerseits ihrem Ursprung nach eine noch recht primitive Gottesvorstellung voraussetzt. Es ist die Idee, daß die Gottheit ein Interesse an recht ergiebiger Anerkennung ihrer Werke hat und daß sie dadurch bewogen wird, das Werk, das ihr soviel Ehre eingebracht hat, fortzusetzen. Eben darum sind die Menschen bemüht, den kultischen Gebetsdienst reichlich und überschwänglich auszustatten, einen großen und vielfältigen Chor von Betern zu schaffen und in vielen Worten und gehäuften Prädikaten (vgl. Mt 6 7!) die Taten und die Eigenschaften der Gottheit zu rühmen; s. auch Heiler, Gebet[3] 179 f. Man kennt in den Psalmen und der sonstigen hymnischen Literatur des A.T. die Motive, die mit diesem Bestreben zusammenhängen, die Häufung der Danksagungen und Lobpreisungen und die Aufrufe an möglichst große Kreise, schließlich die ganze Welt und alle sie füllenden Elemente und Geister, an dem Preis der Gottheit sich zu beteiligen; Hauptbeispiel ist der Gesang des Sadrach, Mesach und Abednego Dan 3 51—90 (vgl. dazu Philo, quis rer. div. haer. 226 p. 505), wo die Masse von Elementen und Wesen, die da herangeholt wird, um den Herrn zu preisen, nichts anderes ist als ein, kolossale Maße annehmendes Beispiel einer εὐχαριστία ἐκ πολλῶν προσώπων. Man bedenke auch, daß auch in Dan eine Errettung aus Todesgefahr der Gegenstand des Dankes ist, vgl. bes. 3 88 Thd.; Anspielung des P. an Dan 3 scheint mir nicht ausgeschlossen. S. auch Offb 5 10 ff.

Im Licht der altteſt. Hymnologie findet nun auch der exegetische Streit um die genauere Geltung der Worte seine befriedigende Lösung. Da ist zunächst die Bedeutung von πρόσωπον. Wie schon die lateinischen Übersetzungen variieren (Ambrstr. multorum faciebus, vg. ex multorum personis), so schwanken auch die Exegeten zwischen der Bedeutung „Angesicht" und Person. Erstere Bedeutung, in LXX wie im N.T. die übliche, wird von den meisten Exegeten auch hier gewählt; dabei denkt man an die Joh 17 1 Lk 9 29 (18 13) Hiob 22 26 Ps 120 1 122 1 II Esr 9 6 angedeutete Haltung des Betenden, das Aufrichten des Angesichts nach oben; so ähnlich Cremer-Kögel 806, Kühl, Bchm., Plr. Faßt man indes die ganze Wendung im engsten Anschluß an die Gedanken des altteſt. Hymnus, wie wir sie oben entwickelt haben, so ergibt sich wie von selbst die andere Bedeutung und zwar in einem ganz konkreten Sinn: Die πρόσωπα sind als die Glieder des großen Dankchores gedacht, die sich zum Lobpreis Gottes zusammenschließen. Zum Erweis, daß dieser Sprachgebrauch zur Zeit des P. möglich ist, vgl. I Klem 47 6 Schloßmann, Persona und Πρόσωπον 42 ff. Damit erledigt sich auch die Frage, ob πολλῶν als adjektivisches Attribut (ex multis personis) oder als Genit. subjekt. (ex multorum personis vg.) aufzufassen sei, im ersteren Sinn (so auch Bchm.).

Parallel mit ἐκ πολλ. πρ. steht διὰ πολλῶν. Weist ersteres mit Nachdruck auf die Subjekte, von denen die Dankgebete ausgehen, so unterstreicht letzteres nur noch einmal ihre Masse (πολλ. maskulin. vgl. vg. per multos). Im Gegensatz zur üblichen Auffassung hat schon Hfm. die Wendung nach Analogie von διὰ βραχέων, δι' ὀλίγων (Hebr 13 22), διὰ πλειόνων, also neutrisch ausgelegt und durch Mt 6 7 sich darin nicht stören lassen. Gott διὰ πολλῶν in diesem Sinne zu feiern, ist jedenfalls der altteſt. Hymnologie nicht fremd, vgl. nur wieder den Lobgesang Dan 3. An einer aus dem Herzen kommenden πολυλογία brauchte P. keinen Anstoß zu nehmen; wer weiß, ob er Mt 6 7 kannte. Leider ist diese Bedeutung bisher nicht nachgewiesen. Auch die übliche Erklärung fügt sich ja der Gesamtanschauung ein, zumal wenn angenommen werden könnte, daß διὰ πολλῶν 'vielstimmig' ein musikalischer Terminus war, vgl. διὰ τεσσάρων, διὰ πασῶν (Jambl. vita Pythag. 115).

. . . ἐν αἴνοις καὶ πανμελέσιν ὕμνοις εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν, ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ.

Vielleicht läßt sich im Anschluß hieran auch das ὑπὲρ ἡμῶν erklären. Der Dank für ein ἐρύσατο zeugt die Hoffnung auf ständiges ῥύσεται und setzt somit die Fürbitte aus sich heraus; ὑπ. ἡμ. ist also ‚zu unserm Heil'. Wenn in vielstimmigem Chor der Dank für das, was Gott an P. getan hat, laut wird, dann wird sich Gott bewegen lassen, an den Männern, deren Wirken und Wohlergehen solchen Widerhall in dankerfüllten Gemütern, soviel Anklang und Erkenntlichkeit findet, auch weiter seine Gnade sichtbar zu erweisen. Gilt doch allgemein, daß Gebet und Fürbitte um so wirksamer sind, je mehr Personen sich daran beteiligen, vgl. die fast wörtlich übereinstimmenden Zeugnisse Sifre Dt 3 24 (f. 71a, S. 41 Kittel) und Ignat. ad Eph. 5 2. So sind auch diese Worte keineswegs überflüssig (Mr.-Hnr.)[1], sie haben prägnante Bedeutung und runden die ganze Aussage ab. Vgl. noch Strack-Bill. I 399.

Die hier vorliegende Konstruktion von εὐχαριστεῖν ist εὐχ. τινί τι (im Passiv Subjekt der Gegenstand), vgl. Hermas Sim. VII 5, Philo quis rer. div. haer. 199 p. 501; eine andere Verbindung, εὐχ. τινα ὑπέρ τινος (im Passiv Subjekt die Gottheit: z. B. Philo a. a. O. 226 p. 504; 174 p. 497) kommt hier nicht in Frage. Der passivische Gebrauch von εὐχαριστεῖν ist selten, vgl. Deißm. Bibelst. 119, Ltzm., Bchm., Justin Ap. I 65 10, Philo a. a. O. 174.

Als Anlaß und Gegenstand der großen Dankaufführung bezeichnet P. τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα, vgl. Gal 1 24. Man denkt hierbei entweder an die dem P. und seinen Mitarbeitern verliehene Gnadenbegabung, Geistesausrüstung (so Klr., Hfm., Mr.-Hnr., Plr.) oder an den besonderen Gnadenerweis der Rettung (so Hnr., Schm., Bchm., Gdt., Ltzm., auch Preuschen im Handwörterb., Cremer-Kögel 1127). Da ‚Geistesgabe' bei P. die gewöhnliche Bedeutung von χάρ. ist, und da die Übersetzung ‚gnädiger Eingriff' m. W. sonst nicht nachgewiesen ist, neige ich der ersteren Deutung zu.

So lenkt der Schlußgedanke zum Lobpreis des Eingangs zurück und trägt das Seine zur Verknüpfung beider kleinen Abschnitte (V. 3—7 u. 8—11) bei. Sie hängen zusammen, insofern in beiden vom Christenleid und seiner Überwindung gesprochen und in beiden die geistige Gemeinschaft von Ap. und Gemeinde erwiesen wird. Dennoch haben beide Hälften durchaus ihren eigenen Stilcharakter und ihre eigenen Stichworte. Damit daß der zweite Abschn. Erzählung und Appell an die Gemeinde enthält, leitet er zugleich zu dem nun folgenden berichtenden und apologetischen Hauptteil des Briefes über.

Der ganze Abschn. V. 1—11 wird schließlich noch durch die Beobachtung charakterisiert, daß er sehr gut einen abgeschlossenen Brief darstellen könnte: ein warmer Erguß über die zwischen Ap. und Gemeinde bestehende Leidens- und Trostgemeinschaft, eine Mitteilung über eine soeben erfahrene Errettung aus Lebensgefahr mit Hervorhebung ihres religiösen Ertrages und Aufforderung an die Leser, an dem Dank und der Fürbitte sich zu beteiligen. Eine treffende Analogie bilden jedenfalls die zwei Briefe am Eingang von II Makk 1 1—10 u. 1 11—2 18: auch da a) religiöse Vermahnung in Form eines ausgeführten Heilwunsches 1 2—5, b) Mitteilung über die Not und die gnädige Erhörung Gottes 1 6—8 1 11—17, vgl. bes. 1 11 und 1 17, und c) Aufforderung, das Erinnerungsfest mitzubegehen 1 9 1 18; endlich d) der Briefschluß 2 16—18 mit Anklängen an V. 10 — auch da ruht die Hoffnung auf der bereits erfahrenen Rettung. Auch der Brief Baruchs an die 9½ Stämme (syr. apoc. Bar. 78—86) bietet bedeutsame Vergleichspunkte: auch er will die Leser trösten über die Trübsal, die sie erdulden, und gibt zugleich Mitteilungen über die viel größere Trübsal, die über die Brüder am Orte hereingebrochen ist, und Aufklärungen (und Offenbarungen) über die künftige Rettung und Erlösung, vgl. bes. 78 5 80 6 ‚das ist die Trübsal, über die ich euch schreibe', 86 f. 81 1—4 82 1 86 1 ff.

[1] Nach Baljon, Theol. Tijdsch. 1887, 435 ist das zweite ὑπὲρ ἡμῶν sogar Glosse.

A. Erster Hauptteil.

1_{12}—7_{16}: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Gemeinde und Verherrlichung des apostolischen Lehr- und Leidensberufs.

Eine rasche Analyse dieses merkwürdig komponierten Hauptteiles lehrt folgendes: P. beginnt mit einer kurzen Verteidigung seiner Aufrichtigkeit im Wandel und in seinem Briefverkehr 1_{12-14}. Daran anschließend verteidigt er die Zuverlässigkeit seines Charakters gegenüber Anzweiflungen, aus Anlaß der Unterlassung eines versprochenen Besuchs: Nachdem er allgemein und kategorisch seine Wahrhaftigkeit bezeugt hat 1_{15-22}, gibt er die konkrete Motivierung für die Unterlassung des erwarteten Besuchs 1_{23}—2_2, um sofort des Briefes zu gedenken, den er, statt selbst zu kommen, der Gemeinde geschrieben hat 2_{3}f. So wird er zu der besonderen Angelegenheit geführt, die sowohl den Wechsel der Reisepläne als den Inhalt des Briefes bestimmt hat, und geht er daran, durch eine neue Verfügung die Angelegenheit wie es scheint zum Abschluß zu führen, 2_{5-11}. Zur weiteren Aufhellung seiner Lage nimmt er nun in 2_{12}f. einen Ansatz, bricht aber die Mitteilung, kaum begonnen, jäh wieder ab, indem er sich in eine, mit einem Lobpreis Gottes einsetzende, weitläufige Charakterisierung des ap. Dienstes einläßt, der zwar die apologetisch-polemische Zuspitzung auf Gegner und Gemeinde nicht fehlt, vgl. 2_{17} 3_{1-3} 4_{1-6} 5_{11-16}, die aber in der Hauptsache in sehr allgemein gehaltenen Betrachtungen verläuft, bis P., nach einem wieder sehr persönlich gehaltenen Hymnus auf die Charaktereigenschaften und Leistungen der Ap. 6_{3-10}, endlich den eigentlich brieflichen Ton wieder findet und in eine wirkliche Unterhaltung mit den Kor. sich einläßt 6_{11}ff., die sich — abgesehen von der jähen und seltsamen Unterbrechung in 6_{14}—7_1 — bis ans Ende des ganzen ersten Hauptteils hinzieht und in der die konkreten Auseinandersetzungen und Mitteilungen der zwei ersten Kap. wieder aufgenommen und erledigt werden 7_{2-16}. Es ergeben sich also drei Hauptteile, von ungleicher Länge und Zusammensetzung: I. Erörterung der zwischen P. und der Gemeinde schwebenden Angelegenheiten 1_{12}—2_{13}; II. Verherrlichung des ap. Amtes 2_{14}—6_{10}; III. Abschluß der persönlichen Aussprache 6_{11}—7_{15}.

In jedem Fall heben sich in diesem Hauptteil (wie in Gal) echt briefliche und allgemein gehaltene, lehrhafte und betrachtende Auseinandersetzungen scharf von einander ab, aber auffallend und ohne Analogie in sonstigen P.-Briefen ist der jähe Übergang von einer Stilgattung zur anderen. Folgende Stücke weisen unzweifelhaft brieflichen Charakter und dazu inneren Zusammenhang auf: 1_{13}—2_{13} . . .; 2_{14}—3_6; 5_{11-19} (oder 5_{11}—6_2); 6_{1-13} (oder 6_{3-13} oder 6_{11-13}); 7_{2-16}. Was dazwischen steht, läßt sich literarisch wie stilkritisch als Einlage ansehen; es sind Ausführungen, die nicht erst durch die briefliche Lage angeregt sind, die auch sehr gut herausgenommen werden könnten, ohne daß der Zusammenhang gestört werden würde, im Gegenteil mit dem Erfolg, daß dieser deutlicher, straffer, einfacher würde: 3_{7-18}; 4_1—5_{10}; 5_{16-21} (oder 5_{16}—6_2); 6_{14}—7_1. Die genauere Charakterisierung der einzelnen Stücke soll nun die Exegese herausstellen; da kann dann erst entschieden werden, ob die Ergebnisse der Stilkritik auch zu literarkritischen Operationen nötigen.

A I: Erörterung der zwischen P. und der Gemeinde schwebenden Angelegenheiten: 1_{12}—2_{13}.

Einleitung: kurze Verteidigung gegen den Vorwurf der Unlauterkeit insbesondere im brieflichen Verkehr 1_{12-14}.

Kaum ist der Briefeingang verklungen, der so fein das jüngste Erlebnis des Ap. für eine Trost- und Gebetsgemeinschaft mit der Gemeinde fruchtbar zu machen weiß und die vorhandenen Störungen des harmonischen Verhältnisses geflissentlich ignoriert[1], so schlägt der Vf. den Ton ernstester Verwahrung gegen zwei Vorwürfe an, die aus derselben Gemeinde gegen ihn erhoben worden sind: daß er (und die Seinen) „in fleischlicher Weisheit" ihren Wandel führten V. 12 und daß als Ausfluß und Beweis solcher Lebensführung eine gewisse Unlauterkeit seinen Briefen anhafte V. 13.

V. 12. Mit einem γάρ, das keineswegs bloße stereotype Übergangspartikel ist (Ltzm.), schließt die Verteidigung an den Eingang an (ganz ähnlich Hebr 13 18). P. will damit andeuten, daß er wirklich Fürbitte und Danksagung für seine Person verdient und auch von den Kor. in Anspruch nehmen kann.

Ohne Grund beschränkt Bchm. den Anschluß auf den in V. 11a leise erhobenen Anspruch an die Willigkeit der Kor., für ihn zu beten; auch die Aufforderung zur Danksagung für die Erhaltung seines Charisma läßt sich durch sein Gewissenszeugnis rechtfertigen: liegt doch auch diesem Gedanken das stolze Bewußtsein zugrunde, daß die Geretteten etwas wert sind, vgl. Gal 1 24; nur daß ihr Wert in V. 12b objektiv in dem ihnen verliehenen Charisma, nun subjektiv in ihrem Selbstbewußtsein und Selbstzeugnis gesucht wird.

Auch καύχησις ist ein Wort, das zusammen mit anderen Ableitungen derselben Sippe (καύχημα, καυχᾶσθαι) in II Kor besonders häufig vorkommt. Der Stolz des Ap. auf seine Erfahrungen und Leistungen ist den Kor. besonders viel entgegengehalten, von ihnen aufgegriffen, von persönlichen Feinden ausgebeutet und mißdeutet worden 3 1 5 12 12 19, die demgegenüber ihre eigenen Vorzüge in der Gemeinde geltend gemacht und gegen P. ausgespielt haben; so sieht P. sich genötigt, die Echtheit und Überlegenheit seines Ruhmes darzutun. Die Bedeutung des Rühmens schwankt dementsprechend auch in II zwischen dem Aufzählen und Beschreiben der eigenen Vorzüge und einer hochgespannten religiösen Gemütsstimmung (J. Weiß Komm. 37 f.). Der „Selbstruhm" des Ap. ist das eigentliche Stichwort in C, klingt aber auch schon in A an; verwandt ist die „Selbstempfehlung", die gleichfalls in A (3 1 4 3 5 12 6 4) wie in C vorkommt (10 12. 18 12 11). Der Bedeutungsunterschied, der zwischen καύχησις (eigentlich der Akt des Rühmens) und καύχημα (der Grund und Gegenstand davon) besteht, ist bei P. nicht immer gewahrt. Auch hier kann man schwanken, ob καύχησις die Aussprache des Gewissens ist oder Anlaß und Inhalt des Rühmens, nämlich der Inhalt des ὅτι-Satzes.

Ehe er den Inhalt seines Rühmens auseinanderlegt, schiebt er noch als Apposition zu καύχησις das Zeugnis des Gewissens ein, um zu zeigen, auf welchem sicheren Grund sein Ruhm beruht und wie ernst die folgende Aussage zu nehmen ist, vgl. noch Röm 2 15 9 1; er ruft es an, weil die Lauterkeit seines Auftretens bezeugt werden sollte, also die Übereinstimmung seines äußerlichen Wandels mit seiner Gesinnung und seinen Absichten, vgl. Hebr 13 18.

Die Stelle ist vielleicht der unseren nachgebildet, vgl. Wrede Das Rätsel des Hebräerbriefes 51. Die innere Beziehung zwischen der καύχησις und dem Zeugnis eines reinen Gewissens macht Philo deutlich, wenn er quis rer. div. haer. 6 p. 474 sagt: πότε οὖν ἄγει παρρησίαν οἰκέτης πρὸς δεσπότην; ἀρ' οὐχ ὅταν ἡδικηκότι μὲν ἑαυτῷ μηδὲν συνειδῇ, πάντα δ' ὑπὲρ τοῦ κεκτημένου καὶ λέγοντι καὶ πράττοντι;

In dem Ausdruck 'Zeugnis des Gewissens' ist eine der wichtigsten Funktionen des Gewissens angegeben, die auch in der griechisch-römischen Philosophie erkannt war und schließlich dem Worte συνείδησις und conscientia seiner Etymologie nach zugrunde liegt. Schon das Verb συνειδέναι kommt in der einfachen Bedeutung „Zeuge sein", „etwas bezeugen können" vor, so Xenophon Hell. III 3, 6; in LXX Lev 5 1 (!), I Makk 4 21 A

[1] Mit 1 3–11 hätte P. ebensogut einen Brief an die Gemeinde zu Phil. oder Thess. beginnen können. Die an sich begreiflichen Versuche, auch schon in 1 3–11 Anspielungen an unfreundliche Unterstellungen herauszufinden, sind m. E. nicht geglückt.

II Makk 4 41 A. Darnach bedeutet συνειδέναι ἑαυτῷ: ‘sein eigener Zeuge sein, sich etwas bezeugen, sich bewußt sein von etwas’, s. I 4 4 und dazu J. Weiß Komm. 97 1, daher συνείδησις (ἐπιστήμη σύνεσις), conscientia, Gewissen neben der Funktion des Anklägers, Richters (vgl. Röm 2 15) und Wächters auch die des Zeugen erhält. Belege s. die Randglosse bei Polyb. XVIII 43, 13 οὐδεὶς .. οὕτως οὕτε μάρτυς ἐστὶ φοβερὸς οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ κατοικοῦσ’ ἐν ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς. Seneca Ep. 43, 5 bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est. Si honesta sunt quae facis, omnes sciant; si turpia, quid refert neminem scire, cum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem! De vita beata 19 1: ille .. beatus ac plenus bona conscientia reddidit sibi testimonium vita excedens laudavitque aetatis in portu et ad ancoram actae quietem; 20 5. Joseph. c. Ap. II 30 § 218. Philo Quod det. pot. ins. sol. 23 p. 196, de decal. 87 p. 95, fr. ex Joh. Damasc. Sacra parall. Migne 95, 1188 (ed. Richter 6, 203) ὁ νοῦς ἑκάστῳ μάρτυς ἐστίν, ὧν ἐν ἀφανεῖ ἐβουλεύσαντο, καὶ τὸ σύνειδος ἔλεγχος ἀδέκαστος καὶ πάντων ἀψευδέστατος. P. stimmt mit den Griechen und Römern jedenfalls darin überein, daß das Zeugnis des Gewissens zur Bildung des Charakters, zur Prüfung des eigenen Lebenswandels und zur Rechtfertigung gegenüber fremden Anwürfen gepflegt und gehört werden muß. Vgl. noch Cremer-Kögel 394 ff. und die dort S. 400 genannte Lit., außerdem H. Böhlig Das Gewissen bei Seneca und P. (ThStKr 1914, 1–24), J. Weiß I Kor 228, Ed. Norden Agnostos Theos 136 f., Bréhier Les idées philos. et relig. de Philon d’Alex. 300 f., H. Leisegang Der heilige Geist I p. 80 f.

Nun folgt der, in Kor. angezweifelte, Gegenstand des Ruhmes und des Gewissenszeugnisses[1], die Lauterkeit seines Wandels.

Für das von ℵ*ABC boh. sah. Klem. Orig. KMP min. usw., also vortrefflich bezeugte ἐν ἁγιότητι lesen Kl., Hnr., Zahn, Bchm., Ltzm. das nur in DG ℵc it. vg. pesch. L Chrys. Thdt. u. a. vertretene ἐν ἁπλότητι (W-Text!). Es kann ein einfacher Schreibfehler vorliegen, indem ΑΓΙΟ für ΑΠΟ = ΑΠΛΟ gelesen oder ΑΠΛΟ in ΑΠΟ verschrieben und dann ΑΓΙΟ gelesen wurde (vgl. Urtext und Korrektur in ℵ). Möglich ist auch, daß die Änderung absichtlich geschah, weil man entweder ἁπλότ. als Gottesbezeichnung nicht passend (Hfm.) oder ἁγιοτ. d. für P. zu hochgreifend fand. Daß ἐν ἁπλ. gut in den Zusammenhang paßt, lehrt Kol 3 22 und Philo Quaest. in Gen. I 30 ob morum simplicitatem et sinceritatem (= δι’ ἦθους ἁπλότητα καὶ εἰλικρινείαν). Rückerts Konjektur ἁγνότητι (vgl. 11 2) ist jedenfalls unnötig. Andrerseits spricht für ἁγιότητι, daß es ein seltenes Wort ist: in der Bibel nur noch II Makk 15 2 u. Hebr 12 10 — was in Hebr Ziel der göttlichen Erziehung ist, rühmt P. schon als seinen Besitz; auch ap. Väter und Apologeten gebrauchen es nicht: so kann gerade seine Ungeläufigkeit die Entfernung befördert haben, vgl. I Thess 3 13, wo ἐν ἁγιωσύνῃ in A min. in ἐν δικαιοσύνῃ korrigiert ist. Es ist also schwierig, den ursprünglichen Wortlaut zu bestimmen; ich neige mit den Meisten mehr zu ἐν ἁγιότητι.

Neben der Heiligkeit des Wandels (vgl. I Petr 1 15) hebt P. seine Lauterkeit hervor. Auch εἰλικρινία ist eigentlich ein göttliches Attribut; so Sap 7 25 A (sonst nicht in LXX), wo es ‘ungetrübte Klarheit’ bezeichnet (vgl. Sap 7 26), d. i. aufs sittliche Gebiet bezogen: ungetrübte Lauterkeit, die der schärfsten Prüfung standhaltende Makellosigkeit (vgl. Bchm.); P. hat es noch 2 17 und I 5 8 (s. J. Weiß z. St.), das Adj. εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι Ph 1 10. Im klass. Griech. ist das Wort sehr selten, in den Pap. nur P. Oxy. X 1252 προσφεύγω ἐπὶ τὴν εἰλεικρινείαν (um 290 n. Chr.). P. ist sich wohl bewußt, wie hoch das Zeugnis seines Gewissens und damit sein Ruhm sich versteigt. Es sind göttliche Eigenschaften, die er sich beilegt. Er unterstreicht das, indem er noch τοῦ θεοῦ beifügt, was ebenso zu ἁγιότητι gehört und diese Lesart vollends rechtfertigt (ἁπλότητι θεοῦ wäre bei P. auffallend). Die vorbildliche Heiligkeit und Fleckenlosigkeit Gottes ist also bei ihm voll verwirklicht. Der Genitiv τοῦ θεοῦ (GKLP lassen schon hier den Art. aus) scheint

[1] Zum Schema des Satzes ἡ καύχ αὕτη ἐστίν ὅτι vgl. I Joh 1 5 5 11. 14. Beachte an letzterer Stelle das mit καύχ. sinnverwandte παρρησία.

ähnliche Bedeutung zu haben wie in der Verbindung δικαιοσύνη θεοῦ; doch wird hier mehr die göttliche Art (‘wie sie Gott hat’) als die göttliche Herkunft (‘wie sie Gott gibt’) gemeint sein.

Eine zweite Charakterisierung ihres Wandels wird negativ und positiv gegeben, doch ist das negative οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ auch Erläuterung des Vorhergehenden. Denn die σοφία σαρκική kann sich auch in einem vorgetäuschten einwandfreien Wandel darstellen, vgl. 4 2. σοφία σαρκική ist (anders als σοφία ἀνθρώπων I 2 5 vgl. 6. 13) wesentlich sittlich gedacht: Weisheit, die fleischlichen, widergöttlichen, unsittlichen Motiven dient, die sich insbesondere in schlauen, hinterhaltigen Berechnungen kundgibt (Thph.). P. spielt auf solche Vorwürfe noch 1 17 4 2 10 2 12 16 an; nach I Thess 2 3 ff. hatte er sich gegen ähnlichen Verdacht auch in Thess. zu verwahren. Möglich ist, daß er auch hier den Vorwurf nicht nur von sich abweist, sondern auch seinen Verleumdern zurückgibt, vgl. 2 17 4 2.

Wenn P. nun dem als bejahenden Gegensatz die χάρις θεοῦ entgegenstellt, so ist mit χ. hier das Element der christlichen Erkenntnis und Charakterbildung gemeint, das also zur amtlichen Ausrüstung des Ap. gehört, vgl. II Petr 3 18 Lk 2 40, weiter Röm 1 5 12 3 15 15 I Kor 3 10 Eph 3 7 f.; χ. ist hier also fast synonym mit δύναμις τ. θ., vgl. I 2 5, s. noch Wetter Charis 102 f. 116[1]. Darnach heißt ‘in Gottes Gnade wandeln’ soviel wie ‘wandeln im Sinn und unter dem Antrieb göttlicher Berufung und Ausrüstung’. Zur ganzen Wendung wie zu 2 17 4 2 ist Hermas Sim. IX 25 2 nachzuschlagen.

Das Wort ἀναστρέφεσθαι (bei P. noch Eph 2 3 I Tim 3 15, sonst im N.T. noch Hebr 10 33 13 18 I Petr 1 17 II Petr 2 18) erscheint hier mit doppelter ἐν-Konstruktion: die erste bezeichnet die Weise, den Charakter, den „Grund und Antrieb“ (Hnr.) des Wandels, die zweite (ἐν τῷ κόσμῳ) den äußeren Umkreis, vgl. I Tim 3 15. Die „Welt“ ist der Umkreis des ap. Wirkens, die Menschheit, mit der die Ap. in Berührung kommen, von der sie sich abheben und vor deren Urteil sie bestehen können, vgl. I Kor 4 9 Phil 2 15 Mt 5 14. 16 Joh 9 5.

Belege für die übertragene Bedeutung von ἀναστρέφ. aus den Pap. s. Deißmann Bibelst. 83 u. Neue B. 22, wertvoll ergänzt bei M. M. Voc. 38.

Was allenthalben anerkannt werden muß, gilt „in besonderem Maße“[2] von Kor. und Achaja. Daß P. sich in Kor. mehr als sonst gut getragen hätte (v. Manen), kann natürlich nicht die Meinung sein. Wohl aber zeichnete sich der Aufenthalt und Wandel des P. in Kor. vor dem in anderen Gemeinden darin aus, daß er (1) über anderthalb Jahr sich ausdehnte (Apg 18 11), also ihm reichlich Gelegenheit bot, seine Lauterkeit zu erweisen, daß P. (2) mit Absicht von jeder Unterstützung durch die Gemeinde absah, um dem Vorwurf der Eigennützigkeit zu entgehen I 9 6 II 11 7 ff. und daß (3) die besonders schwierigen und verwickelten Verhältnisse in Kor. ihm mehr als anderswo Gelegenheit gaben, seine Lauterkeit und Unantastbarkeit gegenüber allen Versuchungen, die sein Verkehr mit dieser Gemeinde an ihn heranbrachte, zu bewähren (vgl. Klr.).

---

[1] Dieser ungewöhnliche Gebrauch von χάρις ist wohl der Grund, daß pesch. die Wendung (unter Streichung von ἀλλ’) als drittes Glied zu ἐν ἁπλ. κ. εἰλ. τ. θ. hinzusetzt, und daß Ic[1] (v. Soden) ἐν πνεύματι einsetzt.

[2] Zu περισσ. vgl. 7 15 11 23 12 15 Gal 1 14 Phil 1 14 I Thess 2 17 (v. Dobsch. z. St.) u. Blaß-Debr. § 60, 3; 246.

V. 13. Scheinbar unvermittelt springt P. nun vom Wandel unter den Kor. zu der Korrespondenz über, die er mit ihnen geführt hat; aber diese ist ein sehr wichtiges Moment in seinem Verkehr mit ihnen und gerade sie hat ihm den Vorwurf fleischlicher Berechnung eingetragen, wogegen der Ap. geltend macht, daß sein lauterer Charakter eben aus seinen Briefen heraustritt, wenn man nichts dahinter sucht, was dahinter nicht versteckt ist.

Kritik der Briefe des P. Schon in I hat P. Anlaß gehabt, über Deutung und Bedeutung seiner Korrespondenz sich auszusprechen, vgl. 4_{14} 5_{9}f. 14_{37} (J. Weiß z. d. St.). Die Stellen zeigen, wie hoch der Ap. seine Briefe einschätzt, wie es ihm jedoch nicht immer gelingt, seine Meinung und seine Absicht deutlich herauszubringen; sie machen es begreiflich, daß man in Kor. bei seinen Briefen nicht immer gleich wußte, woran man war, daß über Sinn und Zweck Mißverständnisse und Meinungsverschiedenheiten entstanden, die sich leicht zum prinzipiellen Streit über Person und Charakter des Ap. und sein Verhältnis zur Gemeinde auswachsen konnten, vgl. noch 10_{10} (s. z. St.) und II Petr 3_{16}!

Die gewöhnliche und wohl richtige Auslegung bezieht diese Erklärung auf den Vorwurf der Kor., P. verstecke in seinen Briefen seine wahre Meinung, wogegen P. versichert, er meine, was er geschrieben habe, genau so wie er es geschrieben habe, wie es ihnen der Wortlaut an die Hand gebe und wie sie es dementsprechend sicherlich auch seinem Sinn und seiner Bedeutung nach vollkommen richtig verständen; und zwar nimmt man meist als wichtigsten Anlaß des Vorwurfs wie der Verwahrung die im folgenden besprochene Frage der Reisepläne.

Nur Bchm.[3] leugnet jede Beziehung zu 1_{15}ff. und sucht das Dokument, hinter dessen Wortlaut die Kor. allerlei Hintergedanken vermuteten (als rechne er nicht mehr mit einer Aussöhnung, sei er doppelzüngig u. a. m.), im Zwischenbrief (anders [1]), während Zahn den Vorwurf voraussetzt, P. wolle in seinen Briefen, bzw. in einem bestimmten Brief hinterdrein immer etwas anderes geschrieben haben als was der Wortlaut besage oder doch der schlichte Leser herauslese, und dies dann speziell auf $1\,5_{9-11}$ bezieht.

Daechsel (Kulturgesch. Streifzüge durch d. paulin. Schr. 1910, 11) dagegen sieht in ἄλλα γράφειν einen Hinweis auf Geheimschrift, deren Gebrauch man bei P. argwöhnte (vgl. Sueton Caes. 56, 6; Aug. 88). Eine solche kann aber nicht gemeint sein, da sie (mag nun D für A usw. oder B für A geschrieben sein) für den Uneingeweihten überhaupt keinen Sinn gab.

Bleiben wir also bei der üblichen Deutung, dann können die Mißverständnisse etwa aus unfreundlicher mißtrauischer Deutung des Textes oder aus entstellten Anführungen entstanden sein, wie sie im Gespräch oder im Streit laut werden konnten; und der nächste Anlaß kann sehr gut die Unterlassung des versprochenen Besuchs sein; man untersuchte noch einmal den Wortlaut der Ankündigung (in I oder im Zw.brief) und fand vielleicht, daß er wirklich eine gewisse Zweideutigkeit enthielt. Das war dann aber ein neuer Beweis für die allgemeine Klage, daß es überhaupt oft schwierig sei, die Meinung des P. zu erfassen (II Petr 3_{16}!), daß er oft Wendungen gebrauche, die allerlei Vorbehalte ahnen ließen und seine eigentlichen Absichten und Ansichten verhüllten — auch der Fall $1\,5_{9-11}$ gehört dann mit hier hinein. Für diese Deutung spricht, daß diese Angelegenheit die unmittelbare Fortsetzung der Auslassung bildet; man kann freilich dagegen einwenden, daß P. sich in 1_{15-22} nirgends unzweideutig auf eine brieflich*e* Äußerung bezieht (vgl. die Ausdrücke ἐβουλόμην, βουλευόμενος, βουλεύομαι, ὁ λόγος ἡμῶν), aber möglich bleibt der Zusammenhang von 1_{13}f. und 1_{15}ff. doch. Sonst könnte P. auch seine Auslassungen über die Hauptangelegenheit des Zwbrfs. im Auge haben,

da er doch im neuen Schreiben mehrfach (2 4. 9 7 12) über den Zweck des Zwbrfs. und über die darin der Gemeinde bezeugten Gefühle sich ausspricht, als ob auch dieser Brief verkehrten Deutungen ausgesetzt gewesen sei. Nun stellt es P. freilich in 7 ff. so dar, als ob der Brief eine uneingeschränkt erfreuliche Wirkung gehabt habe; doch ist nicht ausgeschlossen, daß etwa im ersten Stadium der Unterhandlung auch an diesem Brief Kritik geübt worden ist, die dann Titus dem Ap. hinterbrachte. So scheint mir auch diese Beziehung von 1 13 erlaubt.

Der Plural γράφομεν (sonst braucht P. γράφ. immer im Sing., den daher sah. auch hier eingesetzt hat) erklärt sich einerseits aus dem Zusammenhang (V. 12–14 bis auf ἐλπίζω ein Wirstück), andererseits vielleicht aus der Beziehung auf den Mitbriefsteller. Das Präsens (nur boh. hat Aorist) kann nicht wie I 4 14 14 37 auf den vorliegenden Brief beschränkt werden (Halmel), sondern schließt diesen nur mit ein; es ist gewählt, weil P. eine feststehende Gewohnheit konstatiert. —

Zu dem Wortspiel ἀναγινώσκ. ... ἐπιγινώσκ. vgl. 3 2 Apg 8 30 und vor allem Plato Ep. II 312 D φραστέον δή σοι δι' αἰνιγμῶν, ἵν' ἄν τι ἡ δέλτος ... πάθῃ, ὁ ἀναγνοὺς μὴ γνῷ. P. verwahrt sich also gegen die Meinung, daß seine Worte eine andere als die natürliche Deutung verlangten. Wenn Kennedy 52 ff. u. a. an dem ἢ καὶ sich stoßen[1], weil man sage 'lesen und verstehen', aber nicht 'lesen oder auch verstehen', und darum für ἀναγιν. die ältere Bedeutung 'erkennen' (in LXX nur als Variante Or. Man. 12) fordern, so ist doch die Abweichung von der üblichen Bedeutung 'lesen' nicht angängig, und ἢ καὶ aus dem Wunsch zu erklären, auf ἐπιγιν. noch besonderen Nachdruck zu legen und daran das Weitere anzuhängen. Vielleicht hat sich P. auch bei ἀναγ. den Vorleser und bei ἐπιγ. die Hörer vor Augen gestellt. Die so naheliegende latein. Wiedergabe quam quae legitis vel intellegitis findet sich in keiner der alten Übersetzungen (anders Apg 8 30 vg.). Nach οὐκ ἄλλος steht sonst entweder ἀλλά (vgl. I Klem 51 5 P. Tebt. 104 19; so hier A 17) oder ἤ (Pf. Klem. Hom. XVI 20; so hier B G sah.); hier ist beides kombiniert wie oft in LXX, und im N.T. noch Lk 12 51, vgl. Blaß-Debr. § 448, 8. — Man hat es befremdlich gefunden, daß P. einfach zugibt, daß die Kor. seine Briefe richtig verstehen und daher die Worte ἢ καὶ ἐπιγιν., die schon in B fehlen, streichen wollen (Baljon, v. Manen) oder sie vom Vorhergehenden abgetrennt (Hnr., Gdt.). Aber wenn man hinzudenkt 'bei schlichter Auslegung' oder 'bei gutem Willen', dann schwindet das Auffallende. Das Recht zu solcher Eintragung liegt in ἐλπίζω κτλ. und in V. 14 b.

Wäre mit dem folgenden 'ich hoffe aber (K setzt noch καὶ vor ἕως τέλ.), ihr werdet bis ans Ende erkennen' der Gedanke beendet, so hätten wir den einfachen optimistischen Wunsch, die Kor. möchten das richtige Verständnis der Briefe des P. bis zur Parusie festhalten (vgl. I 1 8). Nun wird aber V. 14 a die Anerkennung (und zwar nun erst mit dem deutlich angegebenen Objekt ἡμᾶς) deutlich eingeschränkt. Hier wird einmal das erwünschte Verständnis auf die ganze Person des Ap. ausgedehnt — was durchaus angeht, da sich in den Briefen des Ap. natürlich seine Würde, seine Aufrichtigkeit, sein Verhältnis zur Gemeinde wiederspiegeln muß. Andrerseits schiebt sich dem Schema 'bis jetzt — bis zuletzt' oder 'am Anfang — bis zuletzt' (vgl. Philo de somn. I 151 p. 643) eine ganz andere Kategorie unter: 'zu einem Teile — völlig', die P. I 13 12 auf sein Verhältnis zu Gott auf eine Weise anwendet, die auch sonst an uns. St. erinnert: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (vgl. J. Weiß z. St. und die dort angeführten Stellen, in denen einem ἐκ μέρους ein ἐκ τοῦ παντός oder καθόλου gegenübersteht). Die Parallele reicht sehr weit: Stückweise wird die göttliche Welt von P., stückweise wird P. von den Kor. „erkannt"; einst aber wird P. völlig in die Geheimnisse der himmlischen Welt eindringen — und (möchten wir folgern) werden auch die Kor. ihren Ap. völlig verstehen. Mit andren Worten:

[1] In W ist ἤ gestrichen (G it. vg. pesch. Ambstr. sah.).

P. ist für die Kor. beinahe eine Erscheinung der göttlichen Welt, in die sie nur stückweise einzudringen vermögen, und wir haben zum Verständnis des hochgespannten ap.-pneumatischen Selbstbewußtseins des P. die in 1 Kor 2 entwickelten Sätze über das Können, Erkennen und Erkanntwerden des Pneumatikers heranzuziehen. Die Parallele I 13 12 stellt vor allem auch den Sinn von ἀπὸ μέρους sicher: es kann nicht die erkennenden Subjekte determinieren (so z. B. Klr.), sondern nur den Grad der Erkenntnis, vgl. auch Röm 11 25 πώρωσις ἀπὸ μ., 15 15 ἔγραψα .. ἀπὸ μέρους, P. Oxy. XIV 1681 ἴσως με νομίζετε, ἀδελφοί, βάρβαρόν τινα ἢ Αἰγύπτιον ἀνάνδρωπον εἶναι, ἀλλὰ ἀξιῶ μὴ οὕτως ἔχειν, πρῶτον μὲν ἀπὸ μέρους πεῖραν λαβόντες τῆς ἡμετέρας γνώμης ... (beachte, daß es sich auch in diesem Brief um Abwehr eines möglichen Mißverständnisses handelt) — in all diesen Beispielen dient ἀπ. μ. zur Einschränkung des Prozesses, der Handlung, wozu es gefügt ist.

Die genauere Erklärung von V. 14a hängt indes noch von der logischen Beziehung des schließenden ὅτι-Satzes V. 14b ab. Am nächstliegenden und korrektesten ist die Annahme (1), daß er die in 14a ausgesprochene Hoffnung begründet: ὅτι = weil, denn (Hnr u. a.). Dann ist der Ruhm, den Ap. und Gemeinde am Tag des Herrn von einander ernten werden, eine vom „Tag" nicht weg zu denkende Wahrheit, ein unauflöslicher Teil der eschatologischen Lehre (vgl. noch I Thess 2 19 f. Phil 2 16 und v. Dobsch. und Haupt z. d. St.) und darum das Fundament, worauf sich die Erwartung des Ap., daß auch die Kor. in die damit gegebene Würdigung seiner Person immer tiefer eindringen werden, sicher aufbaut. Man könnte indes auch das ὅτι als Objekt zu ἐπιγινώσκειν fassen ('nämlich daß'), und zwar entweder (2) zu ἐπιγινώσκετε, ἐλπίζω δὲ ὅτι ἐ. τ. ἐπιγνώσεσθε — hier war das Objekt anscheinend noch nicht genannt — (Hsm., Gdt., Kühl), oder (3) zu ἐπέγνωτε ἡμᾶς (Klr., Schm., Plr., Bchm. u. a.) —, dann ist der ὅτι-Satz Ausweitung des ἡμᾶς: uns, nämlich unser uns zum Ruhme am Tag des Herrn ausschlagendes gegenseitiges Verhältnis, vgl. I 16 15. Mir scheint Auslegung (1) der Struktur des Ganzen wie dem Denken des P am besten zu entsprechen. Der Hinweis auf den „Ruhm" muß ein neuer Gedanke sein; es ist der Übergang von dem noch nicht ganz sicheren Subjektiven (der „Erkenntnis" der Kor.) zu dem feststehenden Objektiven (einer eschatologischen, sicheren Größe); es ist der Schlußpunkt, bei dem der Ap. über all den Widerwärtigkeiten und Unsicherheiten des Augenblicks seine Ruhe findet. Am wenigsten würde (2) befriedigen: ἐπιγινώσκετε hat in οὐ γὰρ ἄλλα ... ἢ ἃ sein natürliches und ausreichendes Objekt, und ἐπιγνώσεσθε schließt sich frei daran an: es ist der Gesamtinhalt des paulin. Briefzeugnisses, wogegen die nachträgliche Einschränkung auf ein Einzelstück (den Ruhm) verwunderlich wäre. Annahme (3) scheint mir eher denkbar, aber doch weniger gut als (1). Einmal kann die Tatsache, daß die Kor. sich ihrer Ap. rühmen, nicht gut zum Gegenstand ihrer eigenen allmählich fortschreitenden Erkenntnis gesetzt werden; und zweitens kommt der Gedanke, als Gegenstand der kor. Erkenntnis, zu unvermittelt.

Wählen wir (1), dann klären sich die schwierigen Wendungen V. 13 u. 14a nun völlig. ἕως τέλους deutet nun sicher auf die Parusie und die Übersetzung 'völlig' (im Gegensatz zu 'teilweise') ist erledigt (Menzies u. a.). P. ist sicher, daß die Kor. bis zum Schluß (dieser Lebenszeit) an ihrem richtigen Verständnis festhalten, weil es für ihn feststeht, daß am Tage des Herrn er für sie und sie für ihn ein Ruhmestitel sein werden. Nur scheinbar wird diese Erwartung durch ἀπὸ μέρους in dem parenthetischen καθὼς-Sätzchen unsicher gemacht; freilich wenn heute der „Tag" käme, wäre der Ruhm ein zweifelhafter; aber P. rechnet noch mit einer kurzen Spanne, und in dieser Frist erwartet er, weil ihm nun einmal der Satz vom eschatologischen καύχημα unumstößlich feststeht, daß die Erkenntnis der Kor. sich vollenden, daß die Mißverständnisse, die augenblicklich ihr Verhältnis trüben, alsbald dahinschwinden werden und daß ihre Beurteilung seiner Person immer voller seinem eigenen Bewußtsein

(V. 12) und seiner Erwartung (V. 14b) entsprechen wird. Schön rundet sich mit diesem Schlußgedanken der Abschn. V. 12—14 zu einer kleinen Einheit ab.

Zu dem Singular ἐλπίζω in pluralischer Umgebung vgl. 5 11 13 6, P. Hibeh 44 ἔγράψαμέν σοι πρότερον .... ὁρῶντες δέ σε καταραδυμοῦντα ὤιμην δεῖν καὶ νῦν ἐπιστεῖλαί σοι ... ἀπόστειλον πρὸς ἡμᾶς. Zum gegenseitigen „Verstehen" vgl. noch Aeneas Ep 7 (Hercher p. 25), ein Versöhnungsschreiben wie II K A: νῦν γοῦν ἔγνωμεν ἀλλήλους, ὥσπερ ἐν νυκτομαχίᾳ πρότερον πολεμοῦντες, καὶ εἰρήνη συχνή.

Zum Ausdruck „Tag des Herrn" vgl. J. Weiß Komm. 10. In der Schlußwendung ist jedenfalls Χριστοῦ zu streichen (es ist WK-Text, aus I 1 8 eingesetzt und fehlt in ℵ*ABC ...); möglicherweise auch ἡμῶν, das in AC DKLd fehlt und gleichfalls aus I 1 8 hereingekommen sein kann, obschon v. Soden die Streichung als K-Text beurteilt. Der Ausdruck am Ende einer Periode wie I 1 8 5 5 Röm 2 16, in ähnlicher Sachverbindung Phil 2 16 II Tim 4 8, eine Umschreibung in gleichem Zusammenhang I Thess 2 19.

Wenn die hier ausgesprochene optimistische Stimmung mit 1 12 f. nicht vereinbar scheint (Rendall 49 ff.), so hat diese Differenz nur im Zusammenhang mit anderen Schwierigkeiten Gewicht, da die hier ausgesprochene Erwartung für P. mehr ein Dogma, als der Ausfluß empirischer Erfahrung ist. Eben darum ist uns. St auch nur mit Vorbehalt eine captatio benevolentiae zu nennen (so J. Weiß Urchr. 305).

Nun folgt 1 15—2 13 der erste Gang der Erörterung über die mit dem unterlassenen Besuch und dem Zwischenbrief zusammenhängenden Angelegenheiten.

Es ist die Eigentümlichkeit dieses Abschn., daß die hier behandelten, verschiedenen Gegenstände, weil sie aufs engste zusammenhängen, nicht streng nacheinander behandelt werden, sondern ineinander übergreifen. Die eigentliche Apologie reicht von 1 15—2 2 oder 2 4; vom unterlassenen Besuch ist 1 15—2 3 die Rede; vom Brief, als dem Ersatz des Besuchs von 2 3—2 9 und von dem Vorfall, der bei der Unterlassung des Besuchs wie in dem Brief voranstand, in 2 5—11. P. befand sich in einer schwierigen Situation und hatte, um seine ap. Würde zu behaupten, dreierlei zu tun; er mußte, da er noch immer nicht persönlich in Kor. erscheinen konnte, in einem neuen Brief a) die Vorwürfe, die ihm gemacht waren, zurückweisen; b) die Unterlassung des Besuchs rechtfertigen und die Umstände und den Zweck des Briefs erklären und c) die noch immer nicht befriedigend erledigte Angelegenheit den neuen Umständen entsprechend zum endlichen Abschluß zu bringen suchen. Die Teilung in die Unterabschn. 1 15—22 (a), 1 23—2 4 (b) und 2 5—11 (c) entspricht diesen Tatsachen am besten.

Eine Schwierigkeit macht noch der kurze Reisebericht 2 12 f. (d). Entschieden knüpft er an die im Vorhergehenden enthaltenen erzählenden Momente an: ich kam nicht zu Euch, schrieb vielmehr den Brief: dann reiste ich über Troas nach Maz. Anderseits haben wir es deutlich mit einem neuen Einsatz zu tun, nur daß der neue Abschn. zunächst nicht über eine kurze Einleitung hinausgeführt wird; der neue Gegenstand wird indes in 7 5 wieder aufgenommen und so, wie es wohl schon in K. 2 beabsichtigt war, fortgeführt. Wir könnten daher auch 2 12 ff. über die Einlagen hinüber mit K. 7 zusammenbinden, etwa unter der Überschrift: 'die Reise nach Maz. und die Gedanken und Wünsche, die sie weckte' oder 'was P. von Maz. aus den Kor. zu sagen hat'. Aber dann würden zwei gänzlich ungleiche Stücke (die fragmentarische erzählende Bemerkung 2 12 f. und die langen gedankentiefen Expektorationen 2 13—7 1) willkürlich miteinander zusammengekoppelt sein. Das erzählende Fragment 2 12 f. läßt sich eben nicht gut mit seiner „Fortsetzung" verbinden und die wirkliche Fortsetzung (7 5 ff.) ist durch allzu umfängliche Einlagen davon getrennt. Wir betrachten also 2 12 f. als fragmentarische Fortsetzung des Abschn. 1 15—2 11.

a) **Mitteilung des Reiseplans und Verteidigung der eigenen Zuverlässigkeit 1 15—22.**

V. 15. 16. Der ursprüngliche Reiseplan. „Die Worte über den Reiseplan 2. Kor. 1_{15}f. gehören zu den schwierigsten und umstrittensten der Kor.-Briefe; namentlich ist ihr Verhältnis zu dem anderen Reiseplan 1. Kor. 16_{5-9} unklar" (Weiß Urchr. 262). Die beiden Reisepläne unterscheiden sich darin, daß Plan II 1) einen zweimaligen Besuch in Kor. befaßt und 2) als weiteres Ziel Judäa bestimmt, während I die einfache Route Asien, Maz., Kor. und dann ein noch nicht zu nennendes neues Ziel ansetzt. Nun ergeben sich folgende Möglichkeiten: 1) Plan I ist der ursprüngliche, II stellt die Änderung dar, die ihm den Vorwurf der Wankelmütigkeit eingetragen hat (so Baur, Hausr., Schm., König, Bchm., Bt. u. a.); 2) Plan II ist der ursprüngliche, I der spätere, der dann auch ausgeführt wurde; die Änderung wurde den Kor. in I 16 mitgeteilt, und von da datiert die Verstimmung (so mit Varianten Klr., Hnr., Holtzm., Holsten, Weizs., Zahn Einl. ^{3}I 222. 230f., Sick., Bls., Golla); 3) Plan II = I, nur eben ungenau wiedergegeben (so J. Weiß a. a. O.) oder mit einer kleinen Erweiterung versehen (so Hoß ZNTW 1903, 269f); 4) Plan I war längst erledigt (durch Zwbrf. und Zwbes. und andere Umstände), als P. Plan II faßte, und die Erörterung in II hat mit I nichts zu tun; so Krenkel, Kennedy u. a.; 5) Plan II war vor Abfassung von II Kor überhaupt nicht bekannt: Bchm. Von den zwei ersten Möglichkeiten ist 1 entschieden die nächstliegende: die Wendungen πρότ. und δευτ. χ. lassen sich gut als Hinweise auf die Korrektur von Plan I verstehen. Wäre dagegen Plan I eine Modifikation von II, so müßte der Wortlaut in I 16 irgendwie auf diese Änderung hindeuten; das ist aber nicht der Fall, da der Gegensatz sich da nicht auf einen Doppelbesuch, sondern auf einen nur auf kurze Zeit berechneten einfachen Besuch bezieht. Daß Plan II später als Plan I ist, geht auch aus der bestimmteren Fassung des Endziels in II hervor. So scheidet (2) als unwahrscheinlich aus (s. noch Bchm.). Aber auch die wesentliche Übereinstimmung der zwei Pläne (3) ist nicht zuzugeben; denn auf dem Doppelbesuch liegt ein gewisser Nachdruck.

Ehe wir nun zwischen 1, 4 und 5 die Entscheidung treffen, sind erst noch folgende Vorfragen zu erheben; zunächst: was hat eigentlich den Anstoß erregt, die Veränderung des Reiseplans (der Übergang von Plan I zu Plan II) oder (völlige oder teilweise) Nichtausführung? Nur im ersteren Fall spielt Plan I überhaupt eine Rolle in dieser Angelegenheit. Veränderung der Reiseabsichten kann als Anlaß der Vorwürfe in V. 17f. vorausgesetzt sein; dagegen steht $1_{23}-2_2$ allein das Nicht- oder Nichtmehrkommen des Ap. zur Debatte. Schon dieser Gesichtspunkt empfiehlt die Ausschaltung von Plan I aus dem Zusammenhang dieser Erörterung. Plan I mag in die Vorgeschichte uns. Brfs. hineingehören, aber die Variante in II hat bei den Differenzen kaum eine Rolle gespielt (dies das Richtige in Annahme 3).

Weiter, war der Plan, wie er V. 15f. umständlich dargelegt wird, den Kor. bekannt, also die Fassung und die Nichtausführung gerade dieses Plans der eigentliche Stein des Anstoßes oder war er in dieser Form (etwa als Doppelbesuch) den Kor. neu? Wenn der eigentliche Anstoß das Nicht(mehr)kommen des P. war, dann ist möglich, daß den Kor. nur eben die Absicht eines Besuchs bekannt war. Man kann auch wirklich V. 15f. so auffassen, daß die Absicht des Doppelbesuchs den Kor. noch nicht bekannt war und ihnen erst jetzt von P. mitgeteilt wurde (vgl. Bchm., Kennedy 43ff. u. a., s. noch zu V. 15).

Endlich: ist der Plan II überhaupt oder nur teilweise noch nicht ausgeführt worden? Dies führt zu der Bedeutung des Zwischenbesuchs für das Verständnis der Erörterungen in 1_{15}ff.; wenn nämlich der Zwbes. zwischen I und II A fällt, dann erhöht sich einmal die Wahrscheinlichkeit, daß Plan I hier ganz außer Betracht steht; es ergeben sich anderseits neue Kombinationen: entweder (a) hat P. auf dem Zwbes. Plan II mitgeteilt bzw. das Versprechen, wiederzukommen, gegeben (Jül., König 522ff. u. a.), oder (b) der Zwbes. ist die beginnende Ausführung von Plan II, und unausgeführt geblieben ist nur die letzte Route, die zweite Fahrt nach Kor. (so Hoß ZNTW 1903). Wie die Exegese zeigen wird, ist ein Zwbes. jedenfalls durch 13_1 12_{14} sichergestellt, nach wahrscheinlicher Deutung ist er aber auch schon 1_2 2_1 vorausgesetzt; doch kann er auch erst nach der Abfassung von AB stattgefunden haben (s. Exk. zu 13_1). Setzen wir ihn vor AB, dann scheint von den zwei eben angeführten Möglichkeiten die zweite (b) besonders verlockend. P. müßte dann beim Zwbes. Kor. mit der Absicht und dem Versprechen verlassen haben, von Maz. aus (wohin er sich dann begab) alsbald noch einmal nach Kor. zurückzukehren; Plan II wäre dann schon vor dem Zwbes. von P. aufgestellt gewesen. Er brauchte in dieser Form den Kor. nicht mit-

geteilt worden zu sein; es genügt, wenn er sich ergab als Addition des Zwbef. und des darnach gegebenen neuen Versprechens. Für diese Zurechtlegung der Dinge spricht namentlich das οὐκέτι ἦλθον 1 23 ('kam ich nicht noch einmal' sc. ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε). Dagegen könnte man geltend machen, daß nach wahrscheinlichster Deutung von 2 1 der Zwbef. ἐν λύπῃ unternommen wurde und ἐν λύπῃ verlief, während nach V. 15 der Plan in vollem Vertrauen zu der Gemeinde gefaßt war und der Doppelbesuch als Erweis von Doppelgnade beabsichtigt war. Ernster ist der Umstand, daß im ganzen Abschn. nur von der Absicht einerseits und dem Nichtkommen anderseits deutlich die Rede ist und daß die Sachlage eine ganz andere sein würde, wenn der Plan zur Hälfte bereits ausgeführt gewesen wäre: einmal konnte er dieses Planes wegen nicht ohne weiteres des Leichtsinns und der Unlauterkeit bezichtigt werden, wenn nur ein Rest davon noch unerfüllt war; sodann hätte P. bei seiner Verteidigung darauf hinweisen müssen, daß es zu einem Teile keineswegs beim bloßen Versprechen geblieben war. Das Wahrscheinliche ist also, daß von dem Plan noch nichts ausgeführt war.

Kann dann der Plan oder die Absicht, zu kommen, auf dem Zwbef. gegeben sein? Wie schon einmal bemerkt, muß der Plan gefaßt worden sein zu einer Zeit, da P. optimistisch gestimmt war (V. 15 πεποιθ. u. δευτ. χάρ.). Das ist nur dann mit dem Zwbef. zu reimen, wenn dieser geendet hat nicht, wie vielfach angenommen wird, mit einer Niederlage des P., sondern mit leidlichem Erfolg, wenigstens mit einem Teilerfolg, der Aussicht auf baldige Beilegung der Differenz gab; dann müßte der Zwbrf. durch neue enttäuschende Nachrichten veranlaßt gewesen sein. Wir werden aber zu dieser Annahme gedrängt, weil es sonst außerordentlich schwer ist, einen Moment in der Zeit nach dem Zwbef. ausfindig zu machen, wo die V. 15 vorausgesetzte Stimmung möglich war.

Das Wahrscheinlichste ist also: am Ende des Zwbef.s (sonst — wenn dieser erst hinter AB fällt — im Zwbrf.) gab P. das Versprechen, bald wiederzukommen; und mindestens für sich selbst erwog er einen doppelten Besuch. Aber unerfreuliche Nachrichten veranlaßten ihn, jetzt noch nicht zu kommen, da er nicht (abermals) einen Besuch unter trüben Verhältnissen zu erleben wünschte, sondern statt dessen zu schreiben. Diese Wendung erregte die Mißstimmung der Kor., die P. zu überwinden sucht, indem er unter Berufung auf Gott und Christus die Festigkeit seines Worts versichert und den Anlaß seines Nichtkommens erklärt. Wir entscheiden uns also für eine Kombination von Annahme 4 und 5 (s. o. S. 60).

V. 15. Mit dem Einsatz καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει schließt die spezielle Erörterung des Reiseplans an die vorangehende Versicherung an. Das Vertrauen, das den Ap. bei der Fassung seiner Pläne leitete, bezieht sich auf die verständnisvolle Würdigung seiner Person und seines Werkes, die Vorbedingung eines fruchtbaren Zusammenarbeitens auch bei äußerlicher Trennung. Es besteht bei dem Ap. noch immer, hat aber, wie schon 1 12—14 verriet, augenblicklich eine harte Probe auszustehen. Völlige Abwesenheit von Mißverständnissen braucht damit, wie V. 13 f. zeigt, nicht gemeint zu sein; es kann auch das „Vertrauen" auf eine rasch sich vollziehende Verständigung bezeichnen.

πεποίθησις in der LXX nur IV Reg 18 19, in den anderen Übersetzungen etwas mehr vertreten; im N.T. nur in der paulin. Lit., mehrfach I Klem vorkommend, vgl. auch II Klem 6 9 Hermas Sim. IX 22 3; bei den Apologeten fehlt es. Es ist ein spätgriechisches Wort, vgl. Philo de virt. 226 p. 444; Hermogenes de ideis I 9 p. 265 o. Rabe, II 7 p. 355 u. R. Sextus Empir. Hypotyp. I 14, 60; 23, 197; Simplicius in Epict. Ench. 79 p. 329; Eustath. in Od. γ p. 114, vp. 717. S. Cremer-Kögel 862.

Zwei schwierige Fragen enthält nun die folgende Darlegung des Reiseplans: die Beziehung des πρότερον (das merkwürdigerweise in ℵ* fehlt und darum auch von Blaß-Debr. § 62 gestrichen wird) und der Sinn des Zwischensätzchens ἵνα δευτ. χάριν σχῆτε.

Für χάριν bieten B ℵ³ L P Chdt. boh. (nicht sah.) χαράν, was Plr. und auch v. Sod. vorziehen: es sei wie in III Joh 4 von dem geistlicheren Worte χάρις verdrängt worden. Wenn der Plan, wie wir annehmen, in einer Zeit gefaßt wurde, wo P. zwar „Vertrauen" zur Gemeinde hegte, aber die Schwierigkeiten noch nicht restlos überwunden

hatte, dann ist χαράν schon aus sachlichen Gründen unwahrscheinlich. Aber auch die äußere Bezeugung ist mäßig. Dazu kommt, daß die Änderung in χαράν durch 1$_{24}$ 2$_{1}$ff. nahe gelegt war. Wir lesen also mit den meisten Exeg. und Textrez. χάριν. — Andere Varianten: πρότερον steht in boh. sah. KL Thdt. hinter ἐλθεῖν, womit auch eine bestimmte Exegese gesichert ist; DG boh. sah. pesch. KL it vg schreiben ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς (ebenso z. T. auch 2$_{1}$) statt πρ. ὑμ. ἐ. Für das fein empfundene σχῆτε lesen ADGKL ἔχητε (Änderung von Σ in E).

Lassen wir πρότερον hinter ἐβουλόμην stehen, dann bleibt unklar, ob es zu ἐβουλόμην oder zum Infinitiv gezogen werden soll. Im ersteren Fall (a) würde der ausgeführte Plan als ein früherer von einem späteren unterschieden werden, vgl. P. Hib. 44 (Bls. u. a.), im letzteren haben wir noch einmal die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, nämlich entweder (b): 'früher als ich schließlich ausführen konnte', 'früher als jetzt nach Abänderung meiner Reisepläne geschehen wird' (Kühl, vgl. Hnr.) oder (c) 'früher (zuerst) zu euch und dann erst nach Maz.' (so Mr, Plr., Bchm.). Rhythmus und Anlage der ganzen Aussage weisen auf die letztgenannte Fassung (c): die Bevorzugung Kor.s vor Maz. ist offenbar ein Leitmotiv des Reiseplans; das πρ. hat seine natürliche Entsprechung in δευτέραν; die Ergänzung 'als nach Maz.' ergibt sich aus dem Kontext. Der Sprachgebrauch entscheidet nicht, da beide Bedeutungen („früher" und „zuerst") für πρ. nachgewiesen sind; vgl. Blaß-Debr. § 62.

Die nicht unwichtige Frage, ob P. den Plan den Kor. in irgend einer Form bereits mitgeteilt hatte, hängt an der Tragweite des Wortes ἐβουλόμην, das dann V. 17 in βουλόμενος und βουλεύομαι wieder aufgenommen wird, sodann an dem Stil der ganzen Auslassung. Für die Annahme, daß der Plan als Ganzes in Kor. bekannt war, spricht vor allem V. 17 τοῦτο οὖν βουλόμενος κτλ., woraus man lesen kann, daß wirklich dieser Plan und seine Nichtausführung die Grundlage der an P. geübten Kritik bildet. Gegen sie läßt sich anführen, daß die Darlegung nicht den Eindruck macht, daß P. hier Bekanntes wiederhole, auch der Umstand, daß des Weiteren nur sein Nichtkommen, nicht die Unterlassung eines Doppelbesuchs, erörtert wird. Eine Entscheidung scheint mir bei den kurzen Andeutungen demnach nicht möglich.

In jedem Falle verteidigt er sich gegen Vorwürfe, die tatsächlich erhoben worden sind: wenn angenommen wird, daß der ganze Plan so noch nicht bekannt war, so ist doch festzuhalten, daß die Absicht, nach Kor. zu kommen, bekannt gegeben war (gegen Bchm.).

Inwiefern wird nun aber den Kor. durch die Bevorzugung vor Maz. eine δευτ. χάρ. zuteil? Achten wir auf die Stellung des ἵνα-Sätzchens, so ist die natürlichste Auffassung diese, daß eben das πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν direkt den zweiten Gnadenerweis bedeutete, wobei dann als erster Gnadenerweis der Gründungsaufenthalt vorauszusetzen wäre (Hnr., Schneb., Bchm., Lisco, Bls., Drescher). Aber 1) begreift man nicht, warum von zwei geplanten Besuchen der erste vor dem zweiten ausgezeichnet wird, welch letzterer doch nun als τρίτη χάρις gewertet zu werden verdient hätte; 2) ist es doch ein etwas verwunderlicher, jedenfalls nicht naheliegender Gedanke, einen kurzen Besuch von einigen Wochen dem grundlegenden, mehr als anderthalb Jahr umfassenden Stiftungsaufenthalt als δευτέρα χάρις zur Seite zu stellen; 3) macht die Annahme eines Zwbes.s die Deutung unmöglich; denn Bchm.s Auslegung, P. habe den Zwbes., weil er ἐν λύπῃ verlaufen, mit Absicht ausgeschaltet, ist zu spitzfindig (das hätte P. anders ausgedrückt). Mit Recht beziehen daher die meisten Exegeten den 'zweiten Gnadenerweis' auf den zugedachten Doppelbesuch; denn die zwei geplanten, gleichartigen Besuche konnten sehr wohl als πρώτη und δευτέρα χάρις bezeichnet werden. Mit dieser Deutung will sich nun freilich die verfrühte Setzung des ἵνα-Satzes nicht recht vertragen (vgl.

Lhm., Bchm., Bruston 19f.). Gewiß hätten die Worte bei dieser Deutung korrekt hinter καὶ πάλιν ... ἐλθ. πρ. ὑμ. ihren Platz gehabt (sollten sie etwa ursprünglich da gestanden haben und von einem frühen Abschreiber versetzt worden sein?); so haben wir eben eine gewiß harte, nicht korrekte Satzfolge zu konstatieren, die sich jedoch aus dem Eifer des Diktierens zur Not erklärt. P. wollte gleich zum Ausdruck bringen, daß dieser Vorbesuch es ihm ermöglichen sollte, noch einmal nach Kor. zurückzukehren und so in kurzem Zwischenraum der Gemeinde eine zweite χάρις zu bieten.

χάρις kann hier entweder ap. 'Gnadenerweisung' (vgl. Röm 1 11 15 29) oder menschlicher 'Freundlichkeitserweis' sein I 16 3 Eph 4 29 Act 25 3; in einem Brief, in dem das ap. Vermögen so stark betont wird, möchte man ersteres vorziehen: der Wert eines ap. Besuchs besteht darin, daß er der Gemeinde Erweise des ap. Charismas in Wort und Werk schenkt, vgl. 12 12 f. Röm 1 11. Dankfeier (Daechsel II 164) ist ohne jede Begründung. Mit dem Begriff δευτέραν χάριν σχεῖν läßt sich gut vergleichen Philo vita Mos. I 47 p. 88 διπλασιάσας τὴν χάριν und Plato Protag. p. 310 A διπλῆ ἂν εἴη ἡ χάρις, vgl. auch Heracleon bei Orig. in Ioh. VI 14 (p. 109 8 Preuschen).

V. 16. Die zweite Strecke, die der Reiseplan verzeichnete, war eine Reise nach Maz. Der Ausdruck δι' ὑμῶν διελθεῖν[1] εἰς M. kennzeichnet Kor. als Durchgangsstation, vgl. I 16 5 Röm 15 28; es war also von vornherein für den ersten Besuch in Kor. keine lange Dauer vorgesehen und eben darum eine Rückkehr in Aussicht genommen. Eine Reise nach Judäa unter dem Geleite der Kor. war dann das letzte Stück des Plans, vgl. Apg 20 3; sie hatte den Zweck, die in den paulin. Gemeinden gesammelte Kollekte zu überbringen (Röm 15 30—32), was die Vermutung rechtfertigt, daß bei dem ganzen Entwurf, insbesondere der Einlegung eines Vorbesuchs in Kor. die Einsammlung und Besorgung der Kollekte mit hineinspielt: bei dem ersten Besuch konnte er die ins Stocken geratene Sammlung wieder in Schwung bringen, so daß bei seinem zweiten Erscheinen kein unnötiger Aufenthalt zu befürchten war (vgl. 9 3 f.) und er das Geleite der Kor. zu der bedeutsamen Reise annehmen konnte.

προπέμπειν gebraucht P. auch in der parallelen Stelle I 16 6 (s. J. Weiß dazu), vgl. noch 11 Röm 15 24 Apg 15 3 20 38 21 5 Tit 3 13 III Joh 6 Polyk. ad Phil. 1 1; Aus LXX, wo es außer I Esr 4 47 nur in den Apokr. vorkommt, vgl. bes. I Makk 12 4.

V. 17—22. **Abwehr der Anschuldigung.** Der Skizzierung des Plans läßt P. sofort die Ablehnung einer bestimmten ungünstigen Beurteilung folgen. Er gibt zunächst die Kritik, die an seinem Verhalten geübt worden ist, in der Form einer abweisenden Doppelfrage V. 17, legt alsdann in allgemein gehaltenen, mehr dogmatischen Sätzen die innere Unmöglichkeit des ihm angedichteten Charakters dar V. 18—22 (um dann endlich V. 23 ff. sachlich das Motiv seines Verhaltens anzugeben). Diese Folge ist für sein Empfinden charakteristisch: erst müssen die schweren Vorwürfe prinzipiell als haltlos erwiesen sein, ehe er daran geht, ihre Unzulässigkeit in concreto darzutun.

V. 17. Zwei böse Motive hat man ihm in Kor. angehängt: Leichtfertigkeit und fleischliche Triebfedern bei der Fassung seiner Entschlüsse.

Mit τοῦτο οὖν βουλ. knüpft P. an V. 15 f. an. DEK, die meisten nichtägypt. Übersetzungen und text. rec. setzen hier aus V. 17 b βουλευόμενος ein (s. die gleiche Variante Apg 5 33 15 37 D). ἄρα deutet die Folgerung an, die aus der Nichtausführung des angegebenen Planes gezogen worden ist (nur A hat δέ). μήτι (12 18) scheint den Fall als möglich zu bezeichnen, gibt der Frage jedenfalls einen pikierten Ton, vgl. Blaß-Debr. § 427, 2.

[1] Für δι- haben AD*G d e ἀπελθεῖν, vgl. Röm 15 28, so auch Gdt.

ἐλαφρία ist ein spätes und seltenes Wort, in der Bibel und in der urchristlichen Literatur nur hier gebraucht[1]. Mit dem Artikel (τῇ ἐλ.), der in einer Verbindung mit χρῆσθαι auffällt[2], will P. wohl auf den in Kor. gegen ihn erhobenen Vorwurf hindeuten, also ‚der Leichtsinn, den ihr mir vorwerft', vielleicht sogar ‚mein bei euch sprichwörtlicher Leichtsinn'. Eine Anspielung allgemeiner Art (auf die leider so viel in der Welt anzutreffende Gesinnung) ist weniger wahrscheinlich. Man muß also in Kor. von einem Besuchsplan des P. gewußt haben. Als Ausfluß des Leichtsinns konnte man das Versprechen eines Besuchs hinstellen, sofern man meinte, daß der Ap. die Sache zu leicht nahm, die Umstände, die für die Ausführung in Betracht kamen, nicht ernstlich erwog (vgl. dagegen Lk 14 31!); ist auch das tatsächliche Nichtkommen mit einbezogen (was beim Diktierstil sehr wohl mit gemeint sein kann), so kann der Vorwurf auch leichtfertiges Abgehen von eigenen Versprechungen einschließen.

Während die erste Frage sich auf den speziellen Plan, von dem die Rede ist, bezieht, gibt die zweite Frage eine allgemeine Charakteristik seines Verhaltens bei Beschlüssen an (τοῦτο .. βουλόμενος gegenüber ἃ βουλεύομαι), zugleich eine zweite üble Auslegung seiner Haltung, die wohl gleichfalls in Kor. laut geworden ist, vgl. 10 3. βουλεύεσθαι ‚überlegen, Pläne machen, beschließen' bei P. nur hier. Mit κατὰ σάρκα bezeichnet P. meistens den sündigen Antrieb in der menschlichen Natur, vgl. 10 3 Röm 8 4. 12 f. (anders II Kor 5 16); zu denken ist an Unaufrichtigkeit, bewußte Täuschung, selbstsüchtige Berechnung, Lieblosigkeit u. dgl. Es folgt eine Näherbestimmung, die durch ἵνα eingeleitet ist, das eine doppelte Bedeutung haben kann, entweder ‚mit der Berechnung', oder ‚mit der tatsächlichen Folge' (vgl. Blaß-Debr. § 391, 5; Moulton Einl. 333; Robertson 981ff. 997ff.); welche Fassung hier die wahrscheinlichere ist, hängt von dem Inhalt des Satzes ab. Der Satz ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ erinnert sofort an Mt 5 37 oder Jak 5 12 (Dibelius z. St.). Bekanntschaft mit dem Herrenwort (Feine Jes. Chr. u. P. 1902, 252, vgl. Plr. z. St.) braucht indes bei P. nicht angenommen zu werden, da 1) der bei Mt und Jak wesentliche Gegensatz gegen den Gebrauch von Schwurformeln bei P. fehlt und 2) das ja ja und nein nein eine allgemein übliche oder sprichwörtliche Redeweise sein wird.

Auf den babylonischen Beschwörungstafeln Šurpu findet sich u. a. die Frage: hat er statt Nein Ja [gesagt]? hat er statt Ja Nein [gesagt]?; vgl. Ungnad-Greßmann Altoriental. Bilder u. Texte 96. Von talmud. Parallelen vgl. namentl. Schebuoth 36a (Goldschm. Talm. VII 734f.) und Baba Mezia 49a (Goldschm. VI 640) u. weiteres bei Strack-Bill. I 336f. S. noch Slav. Henoch 49 1 (kaum christliche Interpolation).

Leider ist nun der Sinn der Worte bei P. nicht ganz deutlich. Zwei der vorgetragenen Auffassungen werden schon durch Text und Wortstellung verboten: a) die Betonung von παρ' ἐμοί und b) die Scheidung von ναί ναί und οὒ οὔ in Subjekt und Prädikat. ad a): Nach Hsm., Zahn (Einl. 231. 243f.), Schl. hätten die Kor. von P. verlangt, sein Versprechen unter allen Umständen zu halten (παρ' ἐμοί), wogegen P. dies als βουλεύ. κ. σάρκα abgewiesen hätte, da ein geistlich bestimmtes Beschließen immer nur unter Vorbehalt geschehen dürfe und man es Gott anheimstellen müsse, ob er das Ja und das Nein gelten lassen wolle; seine eigenen Versprechen könne P. nicht immer halten, anders stehe es aber mit seinem Predigtwort. Diese Erklärung ist indes unhaltbar. 1) hätten die Leser solche Abwehr in dieser Kürze kaum verstanden;

[1] Einige Zeugen ziehen τῇ ἐλ. ἐχρ. zusammen in ἐλαφρισάμην, vgl. v. Soden App.

[2] Vgl. 3 12 Job 16 10 ὀργῇ χρ., Thukyd. I 68 ἀμαθίᾳ χρ. usw. ἐλαφρίᾳ χρ. wäre ‚leichtsinnig handeln'.

daß (nicht das Nichteinlösen eines Versprechens, sondern gerade) das Festhalten daran als Ausfluß fleischlicher Gesinnung betrachtet wurde, hätte P. sicherlich deutlicher ausgedrückt. 2) aber verlangt das Verhältnis von V. 17 und 18, daß in beiden Sätzen die Wahrhaftigkeit und die Gültigkeit des Wortes betont ist. ad b): Unwahrscheinlich ist bei einem Stilisten wie P. auch die Scheidung von Ναί ναί und Οὔ οὔ in Subjekt und Prädikat (so freilich Jak 5 12) — er hätte dann gesagt ἵνα τὸ ναὶ ᾖ ναὶ παρ' ἐμοὶ καὶ τὸ οὒ ᾖ οὔ oder ähnlich. Auch wäre damit der Vorwurf nicht richtig ausgedrückt, da nicht die Richtigkeit seines Ja oder Nein, sondern die spätere Ausführung eines Versprechens in Frage stand. —

Man hat es auch mit Textänderungen versucht. Verlockend ist die alte Konjektur (s. Baljon N.T. z. St., Th. tijdschr. 1887, 437, Tekst d. Brieven 141; auch Schm.): ... τὸ ναὶ οὒ καὶ τὸ οὒ ναί. Vollkommene Unwahrhaftigkeit wäre dann der Vorwurf gewesen. Abgesehen von fehlender Textbezeugung spricht aber gegen diese Auskunft, daß dann nicht βουλεύομαι, sondern γράφω oder λαλῶ oder dgl. vorausgehen müßte.

Also gibts keine andere Möglichkeit als die, zu lesen und zu übersetzen ‚mit der Folge, daß bei mir sich finde das Ja ja und das Nein nein'. Der Sinn, den P. damit verbindet, ist freilich in jedem Falle unklar ausgedrückt und kann nur aus dem folgenden erschlossen oder erraten werden. Wenn nämlich in V. 18 endlich positiv erklärt wird, das ap. Wort sei nicht „ja und nein" und in dem in Kor. verkündeten Heiland sei nicht ein „ja und nein", sondern „ja" offenbar geworden, so kann nur ein Zusammensein von ja und nein dem P. vorgeworfen sein (so die Meisten). Dabei ist das nächstliegende Verhalten ein ‚Ja im Munde und ein Nein im Herzen' (vgl. Bab. Mez. a. a. O.), möglich aber auch ein launischer Wechsel, ‚bald ja, bald nein' (Bt.). Die Schwäche dieser Erklärung ist freilich, daß die Hauptsache ‚zugleich' oder ‚nacheinander' nicht ausgedrückt ist (Ltzm.). Aber vielleicht hat sich P. einer vulgären, in Kor. auf ihn angewandten Redeweise bedient (‚bei mir gilt Ja ja und Nein nein'). Wenn auch das nicht befriedigt, dann wähle man die (freilich nur in 67* vg. Pelag. bezeugte) Lesart ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ ‚τὸ ναὶ καὶ τὸ οὔ' d. i. ‚mit der Folge oder derart, daß bei mir das (berüchtigte) ‚‚ja und nein'' gelte'. Das ἵνα bezeichnet dann den Tatbestand, den das fleischliche βουλεύεσθαι einschließt. Bewußte Unaufrichtigkeit wäre dann dem P. vorgeworfen worden, was stärker ist als Leichtsinn (ἤ ist ‚oder gar'). Möglich wäre dabei freilich, daß die Formulierung dieses unerhörten Vorwurfs, namentlich die Verallgemeinerung (ἅ) von P. stammt. — Nun hat P. freilich ein Versprechen gegeben, aber nicht halten können; der Vorwurf lag also auf der Hand; wie kann er dann meinen, ihn in der Form einer bloßen Frage ablehnen zu können? (Zahn, Schl. würden dieser Schwierigkeit entgehen.) Nach Halmel (Kor. 54ff.) hat P. damit sagen wollen: was ich plane und auch verspreche, verwirkliche ich auch — gerade so wie Gott in Christus erfüllt, was er verheißen hat; also findet H. in V. 17ff. die feierliche Ankündigung der Absicht, den Plan von II Kor 1 15 f., der ursprünglich für einen viel früheren Zeitpunkt vorgesehen war, jetzt endlich, aber jetzt bestimmt zur Ausführung zu bringen (ähnlich Lisco Entsteh. 18ff.). So sicher dieser Ausweg die von uns empfundene Schwierigkeit beseitigt und den Zusammenhang von V. 17 und 18 klar zur Geltung bringt, so erheben sich doch auch dagegen ernste Bedenken. Eine feierliche positive Versicherung, daß er den Plan jetzt wirklich realisieren wolle, suchen wir in uns. Zusammenhang vergeblich; ausgesprochen wird vielmehr nur, daß und warum P. nicht gekommen ist. Unmöglich ist auch, daß P., als er schon in Maz. war, an der wörtlichen Ausführung des Planes (Kor. — Maz. — Kor.) festgehalten haben sollte. Aber man kann (gegen H.) ja

annehmen, daß P. sein Versprechen auch schon erfüllt glaubte, wenn er überhaupt nach Kor. kam. Der auffallende Umstand, daß er hier nirgends ausdrücklich erklärt ‚mein Kommen hat sich nur verzögert' oder ‚jetzt komme ich nun wirklich und erfülle mein Versprechen' erklärt sich daraus, daß die Rechtfertigung seines Ausbleibens zunächst ganz seine Gedanken ausfüllte und daß bei der Wiederaufnahme der 2_{13} jäh abgebrochenen Gedankenreihe (7_5 ff.) die Ausführung des Reiseplans vergessen ist.

Ein anderer Ausweg wäre schließlich die Unterscheidung zwischen ehrlich gegebenem Versprechen und unvorhergesehener und unverschuldeter Verhinderung (vgl. 1_{23} 2_1 f). Diese Erklärung entspricht natürlich besser als die unsrige dem rein negativen Charakter der Erklärungen des P. 1_{23} ff. Ihr Mangel ist, daß hier die Unterscheidung, worauf sie beruht, nicht ausgesprochen ist.

Trefflich paßt zu uns. St. die Gegenüberstellung der so natürlichen Wandelbarkeit des Menschen und der Unwandelbarkeit Gottes bei Philo quod deus immut. 26 ff. p. 276.

V. 18—22. Die prinzipielle Abwehr. **V. 18** leitet P. seine Abweisung (δὲ) der ihm gemachten Vorhalte mit einer Berufung auf Gott ein: πιστὸς ὁ θεός klingt wie eine Schwurformel (Klr., Ltzm., Bt., Blſ., Gdt. u. a.), vgl. 1_{23}; also: ‚bei Gottes Treue', wobei ὅτι den Inhalt der Beteuerung angibt wie Gal 1_{20} Röm 14_{11} (LXX) I Reg 20_3[1]. Viele Exegeten lehnen indes diese Fassung ab, weil die Formel als Beteuerung sonst weder bei P. noch überhaupt in der Bibel erscheine und mit den sonst von P. gebrauchten Beteuerungsformeln keinerlei Analogie habe (vgl. 1_{23} I Thess 2_5 Gal 1_{20} Röm 9_1) und endlich ein πιστὸς ὁ θεός dem P. als Hinweis auf die Unveränderlichkeit der Liebe Gottes geläufig sei, die seinen Hoffnungen und Tröstungen sichere Anwartschaft auf Erfüllung verleihe (Bchm.). Aber es ist doch nicht zu übersehen, daß an den sonstigen Stellen, wo P. π. ὁ θ. gebraucht, der Blick immer in die Zukunft geht, während es sich hier um eine Versicherung handelt, die vor allem für die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart gelten soll; und auch durch den Zusammenhang erhält die Berufung auf Gottes Treue hier den Sinn einer Schwurbeteuerung: Gott wird geradezu als der Bürge für seine Wahrhaftigkeit hingestellt und angerufen.

Schon diese erste Versicherung gibt zu verstehen, daß P. nicht an dem konkreten Anlaß hängen bleibt, sondern seiner Verwahrung allgemeine Bedeutung gibt, indem er jegliches Wort, das er und mit ihm seine Mitarbeiter (ἡμῶν hat hier deutlich pluralische Bedeutung) den Kor. zu hören geben, einbezieht (vgl. zu ὁ λόγος ἡμῶν: 1_{24} ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου). Ohne einer unfreundlichen Kritik, die dies Verfahren als ein unerlaubtes Ausweichen brandmarken konnte, vorzubeugen, setzt er stillschweigend voraus — und das Überschlagen dieser Bedingung ist dann eben das Charakteristische seines oft überhasteten Stils —, daß sein Predigtamt und all sein sonstiges Handeln und Auftreten als Apostel und als „Mensch" ein organisches Ganzes bilden — ein schöner Beweis für das stolze, sichere Bewußtsein des Ap., ein Nur-noch-Pneumatiker zu sein.

Nur wenn schon V. 18 von der evangelischen Verkündigung die Rede ist, schließt sich **V. 19** als korrekte Begründung an ihn an und ist das γάρ[2] wirklich

[1] Für ἔστιν ist in ℵ ἐγένετο aus V. 19 eingesetzt; boh. (nicht sah.) fügt aus V. 19 noch hinzu ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονε.

[2] Über dessen Stellung vgl. Blaß-Debrunner § 475, 2; ℵ (DGKL) korrigieren in ὁ γὰρ τ. θ. υἱ.

bindend. Wie das οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὐ V. 18 in dem οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ V. 19 aufgenommen ist, so ist ὁ τ. θ. υἱὸς κτλ. eine nähere Bestimmung des ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς (dessen Inhalt vgl. 4 5 1 2 2). Die feierliche Bezeichnung ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χ. Ἰ. (so ℵ*AC boh.; dagegen B sah. WK . . Ἰ. Χ.; G streicht τοῦ), bei der übrigens kaum besonderer Nachdruck auf θεοῦ liegt, denn daß Jesus Christus zu Gott gehört, ist bei P. doch selbstverständlich, ist so bei P. einzigartig, auch ὁ τ. θ. υἱὸς oder υἱ. τ. θ. ist hier nicht so häufig wie etwa in Hebr 1 Joh Barn. Die Wendung gehört auch in die Kaisertitulatur, vgl. etwa Inschr. Kos 81 (Deißm. Bibelst. 128) αὐτοκράτορος Καίσαρος Θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ. Zur Bedeutung des Titels bei P. s. v. Dobsch. Thess. 78 und füge zu der dort angeführten Literatur vor allem noch Bt. Kyrios Christos[2] 52ff. 151ff., Feine Jes. Chr. u. P. 21ff., Bruston Gal 392ff. hinzu. Auch κηρυχθείς ist Amtsstil: es kennzeichnet die drei folgenden Männer als κήρυκες, als ausgesandte und beglaubigte Herolde eines hohen Herrn, vgl. zu 4 5 und zu 5 20 f., Oepke Missionspred. d. Ap. P. 143f. P. wünscht die Autorität Jesu Christi, die auch seine Ehre trägt, mit voller Wucht den Kor. aufs Gewissen zu legen. Nur an einen Gegensatz gegen den von Anderen, nämlich den judaistischen Unruhstiftern, verkündigten Jesus (etwa im Sinne von 1 1 4; so Klr., Schm.) braucht hier nicht gedacht zu sein, da kein theologischer Gegensatz hier vorliegt (vgl. Bchm.). Wenn P. neben sich noch Silvan. und Tim. aufführt, so liegt dem noch eine doppelte Absicht zugrunde: einmal ruft er Zeugen an (vgl. 1 3 1), besser Mitarbeiter, denen die Kor. Dank und Ehrfurcht schulden und zollen, und die mit ihm die Zuverlässigkeit seines „Wortes" im vollen Umfang verbürgen (Apg 18 5 I Petr 5 12); sodann will er wohl abermals die Gemeinde an die Zeit des ersten Glaubenseifers erinnern, wo auch das Verhältnis zu ihm noch völlig ungetrübt war, vgl. I Thess 2 1 ff. (dies gegen Rückerts Bedenken z. St.).

Über Silvanus (DG Συλβάνου) s. v. Dobsch. Thess. 7f., Zahn Einl. [3] I 22, Dict. of the ap. age II 492f. P. nennt ihn nur in den Briefadressen der Thess., vgl. noch Apg 15 22 – 18 5 I Petr 5 12. Die Reihenfolge (Π. Σ. Τ.) ist wie I Thess 1 1 II Thess 1 1. Timoth., ursprünglich nur Gehilfe der beiden anderen, erscheint hier, wie schon 1 1, wie ein gleichgeordneter Diener des Wortes. Als Auflösung des vorangehenden δι' ἡμῶν zeigt dies δι' ἐμοῦ καὶ Σ. καὶ Τ. an, daß man bei einem 'wir' durchaus an eine Mehrheit von Personen denken darf; auf der anderen Seite beweist δι' ἐμοῦ . . καὶ Τιμ., verglichen mit Π. κ. Τιμ. 1 1, daß der wirkliche Konzipient P. allein ist; andernfalls hätte es δι' ἡμῶν, Παύλου καὶ Τιμοθέου, καὶ διὰ Σιλουάνου heißen müssen (s. noch o. S. 33f.).

Mit οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ ist wohl das geschichtliche Auftreten des Sohnes (vgl. Joh 1 14 II Klem 9 5) gemeint, keinenfalls ein wirkliches Werden, etwa im Sinn von Phil 2 8 Hebr 5 7 ff. (Bchm.); im Gegensatz dazu ist in dem positiven Schlußsatz γέγονεν gesetzt (vgl. die Tempora in Joh 1 3 Kol 1 16): das Ja, das in seiner Erscheinung zutage getreten ist, wirkt seitdem ununterbrochen fort, wo nur immer das Kerygma bedient und angenommen wird. Die Ap. sind lebendige Träger dieses Ja, und jeder Gläubige hat dies Ja in Christus wie in seinen κήρυκες anzuerkennen. Nun steht hier aber dem abgewiesenen ναὶ καὶ οὔ, das wir, wie in V. 17 mit 'ja und nein zusammen', wiedergeben möchten (vgl. Kühl), ein positives, einfaches Ja gegenüber, in dem nur Zusage und ihre Erfüllung sich ausspricht. Ein Nein wäre hier ja auch, wo P. ausschließlich die σωτηρία, nicht die ἀπώλεια, im Auge hat (wie 2 15), nicht am Platze gewesen; auch ist der Ausgangspunkt der Erörterung ein positives Versprechen, ein Jasagen des P. Der geistreiche Gedanke, daß Jesus Christus die

Verkörperung und Verwirklichung des Ja allein darstellt[1], bedarf noch der Erläuterung. Man könnte eine ganze Philosophie aus diesem Worte ableiten im Sinn der Logostheologie, der Kol 1f. angedeuteten Spekulationen oder der K. Barth'schen Dialektik. Aber solche Theosophie liegt dem P. hier fern; seine Gedanken sind einfacher und biblischer, Speise für νήπιοι ἐν Χριστῷ, keine σοφία ἐν τοῖς τελείοις oder ἐν τοῖς τὰ παράδοξα φιλοῦσιν λαλουμένη.

V. 20 erinnert denn auch an zwei, auch dem bescheidensten Christen verständliche und geläufige Tatsachen, an die in Christus wunderbar erfüllten und bestätigten Verheißungen Gottes und an das im Gottesdienst von allen Gläubigen gesprochene Amen, womit die Gemeinde die Wahrheit der Verkündigung und die Wahrheit ihres Inhalts rühmend bezeugt.

Bei Verheißungen[2] denkt P. in erster Linie an die im A.T. vorausgesagte Heilserfüllung in ihren großen Grundzügen: die Erscheinung des Messias, die Überwindung der Sünde, die Freimachung und Bereitstellung des Abrahamserbes für alle Gläubigen (so etwa Bchm.), vgl. die grundlegenden Kap. des Röm und Gal, wo denn auch das Wort ἐπαγγελία vornehmlich gebraucht wird. Natürlich gehören aber auch solche Weisjagungen dazu, die das Kommen und das Werk des Messias Jesus betreffen, vgl. Röm 1 3f., also doch auch Einzelheiten. Damit scheint P. (gegen die Meinung Schm.s) an Mt heranzurücken; aber die Berührungen beschränken sich auf die Anfangs- und Schlußkap. des Mt, vgl. Röm 1 3f. 15 3. 8 I Kor 15 3f. (in Analogien zu Mt 1 u. 26–28 erschöpft sich überhaupt das „Ev. des P."), dagegen ist der künftige Ablauf der Dinge, die noch nicht verwirklichte Eschatologie an uns. St. ausgeschlossen, da γέγονεν V. 19 auch V. 20a hinzuzudenken ist. Die Formulierung hat enthusiastischen Ton: sie klingt, als ob schon alle Verheißungen in J. Chr. verwirklicht seien.

Die „Verheißungen" des P. entsprechen also dem, was man später Testimonia nannte, nur daß die Sammlung, die P. in Händen oder wenigstens im Kopfe gehabt hat, beträchtlich kleiner war als die, die sich etwa aus Mt oder auch aus Barn zusammensetzen läßt oder gar als die Testimonia Cyprians; vgl. über die Testimonienfrage R. Harris Testimonies 1916; 1920; einiges auch in meinem Barnabas-Kommentar (Appendix zu Lietzm.s Handbuch) 1920 und bei Ltzm. Erk. zu Gal 4 21.

Sagt nun P. von diesen Verheißungen, daß in Christus ihr Ja zur Erscheinung gekommen ist (der Satz ist nicht ganz korrekt, eigentlich müßte ἐπαγγελίαι als Subjekt des Nachsatzes konstruiert sein, da sonst eine Wiederaufnahme, etwa αὐτῶν, zu erwarten war), so meint er, daß Jesus Christus das „verheißene" Heil zustande gebracht hat, daß er persönlich auf die in den „Verheißungen" vorausgesagte Weise erschienen ist und die eben da vorausgenannten, zur Verwirklichung des Heils erforderlichen Schicksale gehabt hat, vgl. Röm 15 8. Daß Christus durch sein Erscheinen die Wahrhaftigkeit Gottes erwiesen und die Zuverlässigkeit der Verheißungen, ihren Ja-Charakter bestätigt hat, ist der Leitgedanke auch an uns. St., vgl. Barn 12 7 (dazu m. Erkl. im Hdb.).

Obschon in Gal und Röm der Testimonienbeweis vornehmlich gegen Juden und Judaisten gerichtet ist, braucht eine solche polemische Spitze (gegen judaistisch gesinnte Gegner in Kor.) auch hier nicht gesucht zu werden. Daß P. mit ὅσαι sagen wolle: alle, auch die von den Judaisten verkannten universalistischen V. seien in Chr. erfüllt (Klr.), ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß aus V. 19b herausgelesen werden müsse, der Jesus der Judaisten sei 'Ja und Nein' (Schm.). Die Formulierung erklärt sich restlos aus dem Zweck, die unbedingte Wahrhaftigkeit Gottes – und seines Apostels zu bezeugen (vgl. auch Bchm.).

---

[1] Vgl. Apk 1 8 ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, dem entspräche bei P. ἐγώ εἰμι τὸ ναί. P. kommt hier und in V. 20 der johann. Logos-Theologie sehr nahe; er vermeidet eigentlich nur das Wort.

[2] ἐπαγγελία als Heilsverheißung in LXX sehr selten; P. hat es vor allem in Gal 3f. Röm 4, sonst Röm 9 4. 8f. 15 8 II Kor 7 1, mehrfach Eph, je einmal I II Tim; in nichtpaulin. Lit. ist ἐ. sehr häufig in Hebr, auch Apg, vgl. noch Lk 24 49 II Petr 3 4. 9 I Joh 2 25, mehrfach I II Klem, Barn, einige Male Hermas u. Ign ad Eph. 14 2. S. Cremer-Kögel 28f. Im hermet. Schriftenkreis ist es bei Stob. I 387, 15 Wachsm. nachgewiesen, vgl. Heinrici Hermes-Mystik 102.

Neben das in Chr. verwirklichte „Ja" setzt P. in **V. 20b** als sein Echo das gleichfalls von Chr. gewirkte und Gott zu Ehren von uns gesprochene **Amen**[1]. Amen ist in seiner Weise das geweihte Synonymon für das vulgäre Ja, daneben die feierliche Formel, mit der die Menschen im Gottesdienst ihre Zustimmung zu den göttlichen Zusicherungen und Kundgebungen zum Ausdruck bringen. ‚Ja und Amen' sind zusammengehörige, im liturgischen Stil zur gegenseitigen Ergänzung gebrauchte Formeln, s. Apk 1 7 22 20, nur daß sich Ja und Amen hier nicht auf die Sicherheit einer noch der Erfüllung harrenden Verheißung (wie Apk 22 20) sondern auf die Verwirklichung aller Verheißungen bezieht, wie sie in Christus geschehen ist und aus Menschenmund ihre Anerkennung findet.

Schon die jüdische Liturgie kennt das Amen als Bekräftigung der die Schriftlektion abschließenden Doxologie (Taanith 16b, Sukkoth 51b). P. gebraucht das Amen meist am Schluß einer Doxologie Röm 1 25 9 5 11 36 16 27 Gal 1 5 Phil 4 20 oder eines Segenswunsches Röm 15 33 16 20 Gal 6 18 Phil 4 23. Deutlich ist das responsorische Amensagen als paulinische Gemeindesitte I 14 16 bezeugt. Dem Gebet des Ekstatikers entspricht an unsr. St. der von den Ap. verkündete „Jesus Christus", d. i. das göttlich autorisierte Zeugnis von der Erfüllung aller Verheißungen in ihm; wie I 14 16 durch den Laien, so wird hier „durch uns" das Amen gesprochen als Ausdruck der gläubigen Annahme der Botschaft, vgl. Röm 10 12–15, und „Gott zur Ehre", vgl. I 10 31, womit wohl angedeutet wird, daß die Verkündigung von der Erfüllung der Verheißungen meist mit einer Doxologie endete, vgl. Röm 11 36, oder daß die Gemeinde ihr Amen mit einer Doxologie verknüpfte, s. Apk 5 13 f. 7 12 I Klem 58 2 61 3 65 2 usw. — die Gemeinde mit ihren geistlichen Leitern, denn δι' ἡμῶν ist hier kaum wie V. 19 auf die Ap. zu beschränken und auf deren Auftreten im Kultus (so Heinr., Schm., Bchm., Gdt.), sondern faßt die Ap. mit der Gemeinde zusammen ('wir' hier = wir Christen, wir Gläubigen; so Ltzm.). S. noch J. Weiß zu I 14 16, Cremer-Kögel 141 ff., Dalman, Worte Jesu 185, Strack-Billerbeck I 242 f.

Für das nicht unwichtige **δι' αὐτοῦ**, das in b dem ἐν αὐτῷ in a entspricht, gibt es drei verschiedene Auslegungen: 1) die historisch-soteriologische, wonach gemeint ist, daß Christus der Amen sprechenden Gemeinde vor Augen steht als der, der es durch seine geschichtliche Erscheinung und sein Heilswerk ermöglicht hat (so etwa Juncker, Ethik des P. II 67) — da die „historische" Vermittlung schon in a angebracht ist, kommt sie hier kaum in Betracht; 2) die liturgische, die voraussetzt, daß die Formel διὰ τ. X. in Doxologien und anderen Gebeten bereits ihren festen Platz hatte, wobei mit dem Aussprechen dieses Namens eine Vermittlung des Gebetes durch Chr. erhofft und angenommen wurde (Heitmüller, Im Namen Jesu 260 ff., Bt., Bchm. u. a.); 3) die mystisch-spiritualistische, die annimmt, daß das Amen wie jegliches Gebet, durch den in den Christen wirksamen Christus inspiriert ist (Schettler „Durch Chr." 45 f.). Daß die Wendung διὰ τ. X. (u. Synonyma) in Gebeten bei P. beliebt war, zeigen Stellen wie Röm 1 8 Kol 3 17, vgl. auch Röm 5 11 16 27; möglich daher, daß er auch hier auf den Brauch anspielt, die Doxologie, mit der eine Schriftlesung oder eine Verkündigung der in Chr. erfüllten Verheißungen schloß, mit einem διὰ X. zu füllen, vgl. Apk 5 13 f. 7 12 I Petr 4 11 Jud 25 I Klem 58 2 u. ö. II Klem 20 5. Sehr wahrschein-

[1] διὸ καὶ δι' αὐτοῦ und δι' ἡμῶν ist zu lesen; D*d Ambrstr. streichen διό; K.-Text (D^c EKL . . .) liest ἐν αὐτῷ (Konformation an V. a), G fügt nach Hebr 2 9 I Petr 1 7 καὶ τιμήν zu δόξ., pesch. ergänzt δίδομεν. Das Seltsamste ist die Weglassung des δι' in CLO min. vg. πρὸς δόξαν ἡμῶν (ad gloriam nostram), ursprünglich ein Versehen, dessen Übernahme in die lat. Übers. indes befremdet.

lich ist dabei aber nicht so sehr an den im Himmel die Gebete hörenden und die Gebete (wie Michael) Gott vortragenden Christus gedacht, als vielmehr an den mystisch gegenwärtigen Chr., der jegliches Gebet und so auch dieses Amen eingibt. Der Gebetsruf ist eine Eingebung Christi, wie er anderwärts (Röm 8 15 Gal 4 6) als Eingebung des Geistes erscheint (vgl. zu 3 17); ja von dieser Idee müssen wir ausgehen, um die Vorstellung von dem **Gebetsworte inspirierenden Christus zu begreifen.**

Ihre hellenistischen Parallelen hat sie einmal bei **Philo** (quod det. pot. ins. sol. 92 p. 209: ἡ δὲ πηγὴ νοῦς ἐστι, δι' οὗ τὰς πρὸς τὸν ὄντα ἐντεύξεις καὶ ἐκβοήσεις τῇ μὲν ἐκόντες, τῇ δὲ καὶ ἄκοντες ἀναφθεγγόμεθα, sodann Corp. Herm. XIII 21 σύ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ· ἀλλὰ καὶ πρόσθες ὦ τέκνον, 'διὰ τοῦ λόγου'. Der die Gebete inspirierende Christus ist der Geist und der Logos der hellenistischen Inspirationslehre. S. noch A. Klawek, D. Gebet zu Jesus (Neutest. Abh. VI 5, 1921, S. 75ff.) und vgl. noch Ignat. ad Eph. 4 2.

Wir erwarten nun als Abschluß der Beweisführung die Erklärung, daß dieser Christus, in dem die göttliche Wahrhaftigkeit verkörpert ist (III Joh 12), auch den Ap. mit seinem Wahrheitsgeist erfüllt hat (Joh 19 35). Merkwürdigerweise läßt P. in **V. 21. 22** eine lehrhafte Aussage folgen, in der das Werk, das Gott in Christus an uns tut, in ganz allgemein gehaltenen Ausdrücken beschrieben wird, die nicht einmal auf die Ap., geschweige auf ihren Wahrhaftigkeitscharakter zugespitzt sind, vielmehr ganz allgemein das Tauferlebnis des Christen überhaupt beschreiben; daher denn D. **Völter** (S. 75) diese Worte, als wenig in den Zusammenhang passende spätere Ergänzung und losen Anhang zu 1, 18 – 20 ausscheidet (entsprechend 5, 5). Die Aussage ist in einem eigentümlichen Prädikationsstil abgefaßt, der auch 5 5 wiederkehrt (s. z. d. St.). In beiden Sätzen steht (unartikuliertes) θεός mitten zwischen zwei (bezw. einem) mit Artikel versehenen, prädizierenden Partizipien. Man kann **entweder** θεός zu den vorangehenden Partizipien ziehen, so daß das Prädikat allein in den folgenden Partizipien enthalten ist, **oder** θεός als Prädikat und die folgenden Partizip. als Apposition dazu nehmen. Da das zweite Paar die Reihe nur fortführt, wird der Nachdruck auf θεός liegen und dies θ. Prädikat sein (. . ist Gott, der . .). Der Gedanke ist dann, daß wir unsere Heilserfahrung und ihre Folgen keinem Geringeren als Gott danken, womit also ihre Echtheit absolut sicher verbürgt ist. Es sind dann vier Prädizierungen und Handlungen Gottes, die offenbar zur Vermeidung einer eintönigen Nebenordnung zur Hälfte als Subjekt und zur Hälfte als Apposition des Prädikats aufgeführt sind, wobei die Kopula (ἐστίν) weggefallen ist: die Befestigung, Salbung, Versiegelung und die Erteilung des Unterpfands des Geistes. Während das erste Verb eine dauernde Handlung ausdrückt (part. praes.), bezeichnen die drei anderen Verba (part. aoristi) einmal vollzogene Handlungen, die alle auf das Tauferlebnis hinweisen. Statt der Teilung in zwei Hälften wäre daher die Verteilung 'eins zu drei' sinngemäßer gewesen: 'der uns . . befestigt, ist Gott, der uns auch gesalbt, versiegelt und den Geist gegeben hat' (s. u.).

Hier ist als richtige Struktur der Text zunächst vorausgesetzt, den B(D) ℵ^{c}C^{o} (sah.) LO usw. bieten. D* schreibt ὁ καὶ χρίσας, ℵ*AC* boh und andere K-zeugen καὶ σφρ. (ohne ὁ); pesch. setzt θεός an die Spitze (Gott ist es, der . . .), boh. hat εἰς X. in 'ist Christus' verändert und liest weiter 'and he who saved us is God, and he sealed us . . .'.

Verwandte Konstruktionen s. noch I 4 4 Röm 8 33 I Thess 5 24 II Thess 3 3, vor allem **Philo** de somn. I 158 p. 644 στήριγμα καὶ ἔρεισμα καὶ ὀχυρότης καὶ βεβαιότης ἀπάν-

των ἐστίν ὁ ἀσφαλὴς θεός, ἐνσφραγιζόμενος οἷς ἂν ἐθέλῃ τὸ ἀσάλευτον. de migr. Abr. 40 p. 442 ὁ δὲ δεικνὺς ἕκαστα ὁ μόνος ἐπιστήμων θεός. S. noch Ed. Norden, Agnostos Theos 384.

Βεβαιοῦν ist ursprünglich ein technischer Ausdruck der griechischen Rechtssprache, wo es sich vor allem auf die rechtskräftige Bestätigung eines Kaufes durch den Verkäufer selbst (etwa unserer Quittung entsprechend) bezieht, oder auf eine besondere Person, den Eviktionsgaranten. Wort und Begriff werden gelegentlich auch auf den zweiten hier vorkommenden juristischen Ausdruck ἀρραβών angewandt, s. die Belege bei Deißmann, Bibelstud. 100ff., Cremer-Kögel 218, Mitteis-Wilcken, Papyruskunde II 1, 188ff. 269, O. Eger, Rechtsgeschichtl. zum N.T. 38f. Anders bei Philo de fuga et invent. 150f. p. 568 ἀρραβῶνά τις ἔδωκεν ὠνητικῶς ἔχουσα διάνοια τοῦ καλλίστου κτήματος, θεοσεβείας, ... βεβαιότητα καὶ πίστιν, wo der ἀ. selbst die Befestigung ist. Dies kommt den paulin. Wendungen näher. In der Tat weisen die Worte ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς .. θεός, ὁ ... δοὺς τὸν ἀ. κτλ. die Zusammengehörigkeit von β. und ἀ. auf, und zwar ist es hier der Geber des ἀ., der mit der Austeilung des ἀ. ein βεβαιοῦν bewirkt; der ἀ. ist also hier das Mittel und Zeichen des βεβαιοῦν. Nun ist hier freilich nicht (wie Röm 15 8 Hebr 2 3 Mk 16 20 Philo conf. ling. 197 p. 435) eine Rechtshandlung oder eine sie darstellende Urkunde das Objekt der βεβαίωσις, sondern sie betrifft Personen: auf Christen bezogen, heißt β. 'im Glauben festmachen' gegenüber allen Einflüssen des Fleisches und der Irrlehre, bis zur endgültigen Entscheidung, vgl. I 1 6 Kol 2 7 Hebr 13 9 Ignat. ad Magn. 13 1. Vgl. Cremer-Kögel 217, wo nur der juristische Sprachgebrauch nicht zu seinem Rechte kommt.

Das positive Element, in dem die βεβ. vonstatten geht, ist mit εἰς X. bezeichnet. Obschon bei βεβαιῶν eher ἐν Χριστῷ zu erwarten gewesen wäre (Ps 118 28 Ignat. a. a. O.), kann doch auch β. εἰς X. nichts anderes bedeuten als Befestigung in der Gemeinschaft mit Christus (Debr. § 205f.) im Sinne von Kol 2 6f. Es ist also ein, Charakter und Wandel bestimmendes, mystisches Verhältnis zu Chr., dessen ständige Befestigung P. Gott zu danken hat, und βεβ. ἡμᾶς εἰς X. kann als abgekürzte Ausdrucksweise für βεβ. τὴν κοινωνίαν ἡμῶν τὴν σὺν X. bezeichnet werden, vgl. I Petr 1 10. Der Heilsvorgang ist also wie ein Rechtsakt vorgestellt, bei dem eine „Befestigung" (eine „Versiegelung") und die Leistung einer Anzahlung stattha t, nur daß statt der Urkunde oder dem eingegangenen Verhältnis der Empfänger der Anzahlung selbst hier der Befestigung (und Versiegelung) unterliegt. Die meisten Ausleger geben der Wendung noch eine besondere Beziehung auf die Eigenschaft der Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit des Ap., deren Besitz der Ap. im Vorangehenden für sich in Anspruch nimmt. Diese Nuance hat βεβ. indes sonst nicht. Auch die Assoziation mit V. 19f. führt zunächst auf unsere Heilsgewißheit.

Mit dem Zusatz (ἡμᾶς) σὺν ὑμῖν[1] werden nun auch die Leser ausdrücklich in die Aussage einbezogen (und unwillkürlich ergänzt man dies σ. ὑμ. auch bei den folgenden Wendungen; anders Bchm.). Es ist das schöne Motiv der zwischen P. und Gemeinde bestehenden, auf gleichen Erlebnissen beruhenden Gemeinschaft im Eingang 1 5ff., vgl. noch 2 2f. 4 12–14 und als Kontrast I 4 8! – 'wir mit euch' könnte man als Losung über ganz II A (ebenso

[1] Die Varianten ὑμᾶς σὺν ἡμῖν C und ὑμᾶς σὺν ὑμῖν B sind bedeutungslos.

auch über I Theſſ und Phil) ſchreiben! Damit ſcheint nun aber eine ſpezielle Beziehung auf die dem Ap. gemachten Vorwürfe vollends unmöglich. Gleichwohl möchte ich ſie nicht ganz ausſchließen: Feſtigkeit im Glauben ſchließt Feſtigkeit in der Glaubensverkündigung V. 19 ein, und Gemeinſchaft mit Chriſtus kann mit fleiſchlicher Geſinnung nicht beſtehen; wie Chriſtus die Zuſagen Gottes verwirklichte, ſo ſchenkt auch die Verbindung mit ihm uns die Gabe der Zuverläſſigkeit — die ſich vor allem in der Aufrichtigkeit bei Erteilung von Zuſagen bewährt. Ein feinfühliger Leſer kann jedenfalls dieſe Beziehungen herausleſen. Dann bleibt die Verwunderung zu recht beſtehen, daß P. dieſe Bedeutung der Wendung für ſeine Rechtfertigung gegenüber den Kor. nicht ſchärfer herausſtellt.

Das χρίσας ἡμᾶς, im überlieferten Text noch zu βεβαιῶν geordnet, iſt die einzige Wendung, die keinen juriſtiſchen Klang hat, vielmehr mit ſpezifiſch religiöſen Gebräuchen und Vorſtellungen zuſammenhängt. Nach altteſt. Vorbild (geſalbt wurden Prieſter und auch Propheten, vgl. Strack-Bill. I 426, Weinel Z. A. T. W. 1898, 1ff.) möchte man an die Weihe zu dem Dienſt der Apoſtel denken, vgl 3 6 Röm 1 1 Gal 1 15 Apg 26 16 ff, zumal bei χρίσας ἡμᾶς der Zuſatz σὺν ὑμῖν fehlt (ſo Bchm.); er fehlt aber auch im letzten Glied, und da die Geiſtesverleihung allgemein chriſtliche Erfahrung iſt, ſo wird auch die Salbung — wie die folgende Verſiegelung — die Leſer und alle Chriſten einſchließen, vgl. I Joh 2 20. 27. Dabei iſt entweder an das Taufwaſſer und ſeine reinigende Kraft gedacht, oder an den Geiſt, vgl. Art. Unction in Haſtings Enzykl. f. Rel. u. Eth. 12, 509–516 und Anointing (allgemein) 1, 549–554. H. Weinel a. a. O.; Heitmüller, Art. Ölſalbung (RGG. IV 874f.); Bouſſet Hauptprobleme d. Gnoſis 297ff.; C. Clemen Reſte primit. Rel. 113f.; D. S. Margoliouth The Messiah (Exp. 1923 I 1–21); Ltzm. z. St.

Eine etwaige Beziehung auf den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit iſt nun in dieſer Wendung beinahe zur Unkenntlichkeit verhüllt; denn die Salbung iſt die Verleihung einer beſtimmten Kraft, Berechtigung zu einem Amt, Erleuchtung (vgl. I Joh 2 20. 27), vielleicht auch Verſicherung des Heiles[1], aber nicht ſpeziell Bewahrung vor Lüge.

Mit der Salbung iſt der Begriff des σφραγίζεσθαι nach ſeiner Bedeutung im Kultus nahe verwandt. Dieſe ſchließt ſich eng an den profanen Gebrauch an. So iſt das Siegel ein Mittel, wodurch der religiöſe Menſch dem Machtbereich der Dämonen, aller unreinen und verderbenbringenden Mächte, entzogen wird (apotropäiſche Wirkung), wodurch er geweiht und geheiligt, zum Eigentum eines Gottes gemacht und in deſſen Schutz geſtellt wird. Das Siegel iſt dann Erkennungs- und Schutzzeichen zugleich[2]. Schon das Judentum kennt die Verſiegelung als einen eſchatologiſchen Heilsakt, vgl. Ez 9 4ff. Jeſ 44 5; Pſ. Sal 15 8. 10 IV Esr 6 5 f. 8 51 ff. Wahrſcheinlich hat auch ſchon das neuteſt. Judentum die Beſchneidung als Verſiegelung bezeichnet, vgl. Pſ. Sal 15 8 IV Esr 8 51 Röm 4 11 Barn 9 6. Die Idee einer eſchatologiſchen Verſiegelung, die möglicherweiſe vorchriſtliche Bezeichnung Siegel (Zeichen) für die Beſchneidung, der Gebrauch des Siegels in der Magie und in heidniſchen Kulten — all dies konnte dem Chriſtentum Anregung geben, auch ſeinerſeits von einer Verſiegelung zu ſprechen (um damit auszudrücken, daß der Chriſt das Eigentum Gottes oder Chriſti geworden und der künftigen Rettung verſichert ſei) und ſo insbeſondere die Taufe oder gewiſſe mit der Bekehrung verbundene Handlungen und Erlebniſſe als Siegel zu bezeichnen. Derartiges findet ſich jedenfalls Apk 7 2ff. 14 1ff. (dazu Charles Revelation (Intern. crit. Comm.) I 194ff.), weiter II Klem 7 6 8 6 (dazu Knopf im Ergänz.bd. in Ltzm.s Hdb. z. St.), Hermas Sim. IX 16; 17 4.

In der paulin. Lit. wird σφραγίζεσθαι vom Bekehrungserlebnis nur noch Eph 1 13. 4 30 verwendet[3]; dürfen wir dieſe Stellen als Kommentar zu unſ. St. heranziehen,

[1] Der oben S. 41 angeführte Heilsſpruch der Attismyſten wird bezeichnenderweiſe nach einer Salbung zugeflüſtert (Firm. de err. prof. rel. 22 1): Die Salbung hat alſo geradezu die Kraft einer Verſiegelung.

[2] Die wichtigſten Belege bei Bt. Kyr. Chr. ²227ff.; vgl. noch Chryſ. z. St. καθάπερ γὰρ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω καὶ τοῖς πιστοῖς τὸ πνεῦμα ἐπιτίθεται

[3] Sonſtige Verwendungen des Bildes ſ. Röm 15 28 4 11 I Kor 9 2 II Tim 2 19.

dann ergibt sich 1), daß die Versiegelung durch den Geist besorgt ist, 2) daß der Geist vor allem in seiner Eigenschaft als „Unterpfand" sie bewirkt, endlich 3) daß sie eine Art Sicherstellung oder Bewahrung in der Wartezeit bis zum Tage der Erlösung und Rettung darstellt; wer den Geist hat, ist damit als Erbe der Verheißung „gezeichnet" (die Idee der Charakterprägung fehlt offenbar). Alle diese Momente sind auch für uns. St. von Belang: wir erkennen die Beziehung des σφραγισάμενος auf den Empfang des Geistes und die enge Verbindung mit dem vierten Glied (ἀρραβών), aber auch mit dem ersten (βεβαιῶν) und zweiten (χρίσας, vgl. Acta Thom. 26 f., Orig. c. Cels. VI 27). Möglich bleibt freilich auch, daß P. bei der Versiegelung speziell an das Aussprechen des Namens gedacht hat (vgl. I 6 11!); aber eine nähere Andeutung dieser Nuance fehlt und Eph spricht nicht für sie. Daß im Hintergrund der Anschauung auch für P. die Taufhandlung steht, ist selbstverständlich (Gal 3 26 f.). In jedem Fall ist die Versiegelung ein Akt, der bei jeder Bekehrung vollzogen wird. An sich könnte P. auch seine persönliche Berufung und Weihe zum Ap. als eine Versiegelung empfunden haben (Bchm., Gdt., vgl. das verwandte Bild der „Aussonderung" Gal 1 15 Röm 1 1); die Bezeichnung der kor. Gemeinde als Siegel seines Apostolats I 9 2 liefert dafür sogar einen gewissen Beleg (vgl. auch die Anführung der Wunder als σημεῖα τοῦ ἀποστόλου 12 12, und Joh 6 27 τοῦτον — sc. den Menschensohn — ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν = beglaubigt); aber da diese spezielle Beziehung hier nicht zum Ausdruck gebracht ist, ist sie auch hier nicht sicher.

Unsere begriffsgeschichtliche Entwicklung hat in jedem Fall gelehrt, daß der Ausdruck „Versiegeln" schon bei P. als Antithese zur jüdischen Beschneidung gefaßt werden kann und sicherlich seinem Ideengehalt nach aus der jüdischen Apokalyptik abzuleiten ist. Analogien bieten auch Sprachgebrauch, Kultgebrauch und Vorstellungswelt des Synkretismus, insbesondere der Mysterienreligionen. Dafür, daß P. hier auch durch die Mysterien angeregt worden sei, spricht der Umstand, daß ja auch sonstige Aussagen über die Taufe durch sie beeinflußt sind, vgl. Röm 6 3 ff. Gal 3 27 f. Wenn E. Maaß mit seinen Ausführungen (Arch. f. Rel.wiss. 21, 241 ff.) recht hat, läßt sich Siegel als technischer Ausdruck schon in vorpaulinischer Zeit für verschiedene Mysterien nachweisen (vgl. besonders die Grabschrift CIL III 686 Bromio signatae mystides), und wird die Annahme, daß auch σφραγισάμενος ein den Mysterien entlehnter Ausdruck ist, sehr wahrscheinlich. Lit. s. F. J. Dölger Sphragis 1911; W. Heitmüller ΣΦΡΑΓΙΣ (Neutest. Stud. f. Heinrici 1914, 40–59); Bousset Kyrios Christos 278 ff. ²227 ff.; A. v. Stromberg Stud. zur Theorie und Praxis der Taufe 1913, 89 ff.; G. Resch Was versteht P. unter der Versiegelung mit dem h. Geist? (Neue kirchl. Z. 1895, 991–1003); C. Clemen Einfluß der Mysterienreligionen 1913, 26 f.; R. Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel. ²239 ff.; Bernouilli Johannes der Täufer und die Urgemeinde 1918, 83 f.; Cremer-Kögel 1030 f.; A. Seeberg Katechismus der Urchristenheit 1903, 232 ff.; A. Harnack Lehrbuch der Dogmengesch. ⁴I 229 ff.; O. Gruppe Griech. Mythologie II 1616; Dieterich Grabschrift des Aberkios 1896, 32; Bchm. z. St.

Über das letzte Glied, das in seiner Gestaltung die Periode gut abschließt und durch die ausdrückliche Nennung des Geistes sie zu einer trinitarischen Heilsaussage abrundet (vgl. 13 13 Gal 4 6 Eph 4 4–6 I Klem 46 6 58 2), ist oben schon das Wichtigste gesagt. Das δοὺς τὸν ἀ. τοῦ πν. kehrt 5 5 noch einmal wörtlich wieder; beidemale ist ein genit. explicativus festzustellen: das Angeld, Unterpfand ist der Geist selbst, dessen Empfang die sichere Aussicht auf das ganze Erbe einschließt, vgl. Eph 1 14 Röm 8 23 Hebr 6 5. Eine spezielle Beziehung auf die Ausrüstung des Ap., die bei den anderen Wendungen an sich möglich wäre, ist hier offensichtlich ausgeschlossen.

ἀρραβών oder ἀραβών (vgl. zur Schreibweise Deißmann Neue Bibelst. 11, Robertson Gr. 211 f.) kommt in LXX nur Gen 38 17–20 als Übersetzung oder besser Transskription von עֵרָבוֹן vor, s. Gesenius Handwörterbuch s. v. Im N. T. gebraucht es nur P.; dann kehrt es bei Polykarp wieder ad Phil. 8 1 (für Jesus Christus), bei den Apologeten fehlt es. Das Wort entstammt der griechisch-hellenistischen Rechtssprache (seit Isaeus or. 8, 23 und Aristot. Pol. I 4, 5 bezeugt; Papyrus-Belege bei Bchm., Ltzm., Dibelius im Handb. zu Phm 18), dazu P. Oxy. XIV 1673 21; s. Mitteis-Wilcken Papyruskunde II 1, 184 f., Eger Rechtsgeschichtliches z. N. T. 38 f.; M. M. Voc. 79; Cremer ¹⁰171 f.

Die Verbindung διδόναι ἐν καρδίᾳ (statt εἰς καρδίαν) findet sich noch 8 16 Ex 36 2 II Esr 7 10. 27 Sir 45 26 und ist wohl Hebraismus; die ganze Wendung klingt wie eine Kombination von Joel 3 1 ff. (= Apg 2 17 f.) und Jer 38 (31) 33 (= Hebr 8 10).

Im Grunde beschreiben also alle drei aorist. Partizipien in verschiedenen Bildern denselben Vorgang (vgl. eine ganz ähnliche Plerophorie Hebr 6 4 f.!) und es bestätigt sich, daß durch Umstellung von χρίσας ἡμᾶς[1] die Periode an logischer Klarheit gewinnen würde. Weiter würde sich dann der Zusatz σὺν ὑμῖν im ersten Glied ohne weiteres auch auf das ‚uns' im zweiten Glied erstrecken. Der wichtigste Vorteil wäre die Möglichkeit, den korrigierten Text nun in den „Zusammenhang" richtig einzugliedern, da nun die drei an sich ganz allgemein gerichteten Wendungen durch das βεβαιῶν dem Zweck der Auseinandersetzung dienstbar gemacht werden.

b) Aufklärung über das Nichtkommen und über die Umstände des letzten Briefes 1 23—2 4.

Auf die prinzipiellen, dem ap. Kerygma entnommenen Versicherungen und Erklärungen V. 18—22 folgt nun endlich 1 23—2 4 eine feierlich eingeleitete, im übrigen aber nüchterne und unumwundene Aufklärung über den Sachverhalt — ein gewöhnlicher Mensch hätte diese Erklärung gleich auf V. 17 folgen lassen; V. 18—22 und V. 23—2, 4 sind zwei parallele Abschn., die beide von 1 17 ausgehen und beide mit einer Beteuerung eingeleitet werden.

V. 23. Um die Wichtigkeit der Aussage zu betonen, beginnt P. mit einer Beteuerung. Während er sonst — es handelt sich immer um seine Beziehungen zu den Gemeinden — mit einer einfachen Versicherung ‚Gott ist mein Zeuge' sich begnügt, wendet er sich hier direkt an Gott (ἐπικαλοῦμαι) und gibt dem Anruf deutlich den Charakter einer Selbstverwünschung (ἐπὶ τ. ἐ. ψ.).

Dieser Sprachgebrauch ist gut griechisch, vgl. Polybius XI 6 ὑμεῖς δὲ τότε τοὺς θεοὺς ἐπικαλέσασθε μάρτυρας, Heliodor I 25, Galen de boni et mali succi cibis 1 (VI 775 Kühn), Plato leg. II 8 p. 664 c; s. auch Philo plant. 82 p. 342, Ps.-Klem. Rec. II 6. Die Verwünschung ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψ. erinnert an den Mt 5 36 verbotenen Schwur ἐν τῇ κεφαλῇ: auch da gibt der Schwörende sein Leben zum Pfande. Gleichwohl fällt P. nicht eigentlich unter das Verdikt des Herrenwortes, da er sich ausdrücklich der Entscheidung Gottes, des Herrn über Leben und Tod, unterwirft; nur mit Mt 5 37 bleibt er in Konflikt (gegen Juncker Ethik des P. II 75 f.); wahrscheinlich war die ganze Perikope ihm unbekannt (vgl. zu V. 17). Heidnische und jüdische Analogien s. Dittenb. Orient. Gr. Inscr. Nr. 532 28 ff. (vgl. Deißm. Licht vom Osten [2] 227. [4] 258) und das Rachegebet von Rheneia Dittb. Inscr. Gr. [2] II 676 f. [3] 1181, Deißm. a. a. O. [2] 315 ff. [4] 352 ff. — Das gleiche ἐπί s. Luk 9 5 Apg 13 51 Mt 27 25. Zu ergänzen ist εἰ ψεύδομαι oder εἰ ἀλήθειαν οὐ λέγω; P. will also im Fall, daß er lügt, seine Seele, d. h. sein Seelenheil, verlieren, vgl. Röm 9 3, Philo de spec. leg. IV 34 p. 341, Dio Cass. 59, 11, Demosth. de cor. 141.

Mit dem Einsatz ἐγὼ δέ stellt P. sich und die nun folgende Aussage in scharfen Gegensatz gegen die Beurteilung seines Verhaltens seitens seiner Leser (ähnlich Gal 5 11). Wir müssen also im vorliegenden Texte zwischen V. 22 und 23 eine unterdrückte Schluß- und Übergangsbemerkung, etwa ‚dies gegen eure Behauptung, mein Nichtkommen sei ein Beweis meines schlechten Charakters' einschalten. Für die nun folgende Aussage beweist die Anrufung Gottes, daß das Urteil φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον nicht etwa jetzt erst als Ausrede von

[1] ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμ. σὺν ὑμ. εἰς Χ θεός, ὁ καὶ χρίσας ἡμᾶς καὶ σφραγισάμενος ἡμ. κ. δοὺς τὸν ἀρρ. τοῦ πν. ἐν τ. καρδ. ἡμῶν. Von Textzeugen sind nur D* mit seinem ὁ καὶ χρ. und boh. mit seinem ‚ist Christus' zu nennen; sie bezeugen indes nur, daß der allgemein überlieferte Text Anstoß gab. Nachträglich sehe ich, daß schon F. Ch. Baur (Tüb. Th. Z. 1850, 147) auf gleicher Fährte sich befand.

ihm erfunden ist, sondern wirklich beim Aufgeben der Reise ihn leitete. Die Motivierung muß für die Kor. neu sein; offenbar hatte P. gemeint, ohne nähere Erklärung den Brief als Ersatz eines Besuches wählen zu können.

Beispiele für eine briefliche Aufklärung über einen unterlassenen Besuch, mit der Versicherung, bald zu kommen P. Oxy. XIV 1666 ... ἐπιθυμῶν οὖν πρὸς ὑμᾶς τῷ ἁναπλόῳ καταντῆσαι περιεκλείσθημεν ἀπὸ τοῦ δοθέντος τῷ παιδίῳ ... κομεάτου, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν οὐκ εἴσχυσα πρὸς ὑμᾶς καταντῆσαι. θεῶν οὖν βουλομένων πρὸς τὴν ἑορτὴν τῶν Ἀμεσυσίων πειράσομαι πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι. Demetrius Form. ep. 16 (sog. αἰτιολογικός) ἔγραψάς μοι διὰ τάχους πρὸς σὲ ἐλθεῖν, κἀμοὶ δὲ τοῦτο προέκειτο. πάντα δ' ἡμῖν τὰ πρὸς τὸν πλοῦν ἀντιπέπτωκεν. οὔτε γὰρ πλοῖόν ἐστιν εὐπορῆσαι πάντων εἰλκυσμένων πρὸς τὰς λειτουργίας. κἂν εὕρωμεν τῶν ἀνέμων ἐναντιουμένων ἀπρακτεῖν ἀνάγκη . ἐν τῷ μεταξὺ δὲ καὶ εἰς κρίσιν ἐμπέπλεγμαι . ἐὰν οὖν ἅπαντα μεταπέσῃ ταῦτα, ἐκδέχου με.

Die Aussage selbst (φειδ. ὑμ. οὐκέτι[1] ἦλθον) enthält drei wichtige Daten: 1) daß der Grund für die Unterlassung des versprochenen Besuchs allein in echt väterlicher Rücksichtnahme des Ap. gegen seine Gemeinde zu suchen ist, wie sie schon 1 4 14 ff. 7 28 (!) beredt zum Ausdruck gekommen war (P. hätte auch schreiben können εἰς τὸ φείδεσθαι ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον); das Partiz. bezeichnet den Begleitumstand, οὐκέτι ἦλθον ist als einheitlicher Begriff (‘blieb ich weg’) gedacht; 2) bestätigt sich abermals, daß den Unwillen der Kor. nicht die Änderung von Reiseabsichten, also der Übergang von einem Reiseplan zu einem anderen, sondern die Unterlassung eines versprochenen Besuchs erregt hatte; 3) aber kann man dem οὐκέτι entnehmen, daß der versprochene Besuch auf einen eben abgestatteten Besuch hatte folgen sollen, also wahrscheinlich den Zw.besuch. Doch kann οὐκέτι ἦλθον auch umschrieben werden ‘.. habe ich meinen Plan, zu euch zu kommen, nach allem, was ich sonst zu tun hatte, nicht mehr ausführen können’. Ein weniger guter Notbehelf wäre die Beziehung auf den Gründungsbesuch[2]. Wie der Besuch, wenn P. ihn unternommen hätte, ausgefallen wäre, ist aus 2 1 f. 12 19 ff. 13 2. 10 1 4 14 ff. zu entnehmen.

Hier legt sich nun eine Anspielung auf 13 2. 10, also die Identifizierung des Zwbrfs. auf C außerordentlich nahe: P. schreibt einen drohenden Brief, um, wenn er kommt, kein Strafgericht halten zu müssen (13 10 = 2 3 f. 3. St.; s. Rendall, Kennedy, Plr.). Man darf indes nicht übersehen, daß 1) die Gemeinde, wenn ihr der Besuch des Ap. mit so drohenden Worten angekündigt war, wie wir sie in C lesen, über den Aufschub nicht ärgerlich, sondern froh hätte sein müssen[3]; 2) aber ist auch unwahrscheinlich, daß P. erst ein schonungsloses Auftreten ankündigte (13 2. 10), dann aber nicht reiste und sich nachträglich damit entschuldigte, er sei, um sie zu schonen, nicht gekommen (s. noch zu 2 3). Also wird die Identifizierung des Zwbrfs. mit C durch diese „Parallele“ nicht gestützt.

V. 24 sucht P. nun gewisse Gedanken, die durch das φειδόμενος bei argwöhnischen Lesern geweckt werden konnten, mit einer rasch in den Gang der Erörterung hineingeworfenen Zwischenbemerkung abzuwehren.

Die „Epanorthose“ wird wie oft mit οὐχ ὅτι eingeleitet und mit ἀλλά durchgeführt, vgl. 3 5 II Thess 3 9 u. v. Dobsch. z. St., Phil 3 12 4 17 Joh 6 46 7 22, Debr. § 480, 5. — κυριεύειν ‘als Herr gebieten’, meist mit persönlichem Objekt, vgl. LXX-Konkordanz, Lk 22 25 Röm 6 9. 14 7 1 14 9, bisweilen mit unfreundlichem Ton ‘den Herrn spielen’, vgl. κατακυριεύειν Mk 10 43 Par., ist an uns. St. unser ‘bevormunden’. ὑμῶν τ. πίστ. ℵABC ...

[1] Ein οὐκ ist nur durch G it. vg. pesch. u. and. Übersetz. (nicht boh. sah.) bezeugt.

[2] Ausgeschlossen ist die Übersetzung ‘noch nicht kam’, so Ambst., Hnr. Gegen die Erklärung Dreschers, der den Zwbes. zwischen AB und C legt (a. a. O. 73), vgl. König a. a. O. 507 f. Beachte, daß eine Anspielung auf künftige Ausführung des Besuchs fehlt.

[3] Vgl. die ἀπειλητική ἐπιστολή des Procl. u. zu 13 2.

ist zu lesen gegenüber τ. πίστ. ὑμ. DG it. vg. (vgl. τ. χαρᾶς ὑμῶν in D. b). Die Voranstellung des ὑμῶν gibt dem τῆς πίστεως besonderen Nachdruck. Zum Genitiv vgl. Robertson Gr. 510. πίστις ist hier das auf den Glauben an Christus gegründete persönliche Christentum (vgl. 4_{15} 13_5 Gal 5_6 u. ö., Ltzm. im Handb. zu Röm 4_{25}), das, wenn es noch nicht geprüft und gefestigt ist, der Leitung und Klärung und des Wachstums bedarf 10_{15} II Thess 1_3. S. noch W. H. P. Hatch The Pauline idea of faith 1917, 30ff.

Die verkehrte Auffassung, die P. nicht aufkommen lassen will, war die Meinung, er und seine Genossen spielten sich der Gemeinde gegenüber als Glaubenstyrannen auf. Vorauszusetzen ist dabei, daß P. zu solchem Verdachte Anlaß gegeben hat und daß ihm Beschwerden derart zu Ohren gekommen sind. Am deutlichsten würde uns in dieser Hinsicht der Zusammenhang werden, wenn der Zwbrf. mit C zu identifizieren wäre, vgl. 10_{4-6} 13_{10}. Die „Schonung", die P. den Kor. hat angedeihen lassen, bedeutet darnach in der Tat einen gnädigen Verzicht auf ein ihm zukommendes Recht, mit dem Vorbehalt, das Recht der Herrschgewalt doch noch ausüben zu wollen, wenn die Geschonten sich nicht freiwillig unterwarfen. Derartige Äußerungen können aber auch in einem verloren gegangenen Zwbrf. gestanden haben; auch in I stehen Mahnungen, die den Eindruck der Glaubenstyrannie machen konnten, vgl. 3_{1-3} 4_{18-21} 7_{40} $11_{f.\ 16.\ 34\,b}$, und schon der vorkanon. Brief ($1\,5_9$) kann Mißstimmung erzeugt haben. Wenig wahrscheinlich ist anderseits, daß Äußerungen wie 10_{4-6} 13_{10} im gleichen Brief mit 1_{24} gestanden haben sollten. Uns. St. verlangt also die Trennung von C und AB, begünstigt die Identifizierung von C mit dem Zwbrf., doch fordert letztere nicht.

Wenn er sodann in der positiven Seite seiner Restriktion sich und den Seinen die Rolle von συνεργοὶ τῆς χαρᾶς ὑμῶν zuschreibt, so bedeutet das einmal, daß er statt des Prinzips der Überordnung das der Gleichordnung setzt (vgl. Mt 23_8), weil er die Unabhängigkeit der gereiften christlichen Persönlichkeit achtet (Anwendung von I 7_{22}f. Gal 5_1), sodann daß er es für seine Aufgabe erklärt, den Kor. zur Freude zu helfen, womit gleichfalls ein Gegensatz zu einem κυριεύειν ausgesprochen ist (vgl. das Neronische oderint dum metuant).

Das συν in σύνεργοι wird sich kaum auf die anderen Genossen des P. (so 8_{23} und überall sonst bei P.) oder die anderen lokalen Autoritäten der Kor. beziehen, sondern auf die Kor. selbst, die P. gern in dem Streben nach Freude unterstützt (Mr.-Hnr., Plr. u. a.). Zum Gen. τ. χαρᾶς vgl. Xenophon Kyropaed. III 3, 10 συνεργοὺς . . τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ. Für χαρᾶς ist in einigen min. χάριτος eingesetzt; das Umgekehrte 1_{15}.

'Nicht Herren, sondern Mitarbeiter' ist ein Schema, das auch sonst in der urchristl. Lit. angewendet wird, einmal in gewissen Lehraussagen über Christus (Mk 10_{45} Phil 2_6f. Röm 15_3 I Klem 16_2), andererseits in den entsprechenden Richtlinien für die Apostel, Jünger, Presbyter usw.: Mk 10_{42-44} Par., 9_{35}, auch Mt 23_8 ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί· . . . πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε (= nicht Herren, sondern Mitarbeiter!), für P. selbst I Kor 4_{14}, dazu $15.\ 21$ (d. i. nicht Herr . . sondern Vater), weiter I Petr 5_3 (dazu Knopf u. m. Erkl. in Ltzm.s Hdbch.; die Stellen erläutern sich gegenseitig); endlich Barn 1_8, wo auch die paulin. χαρά zur Geltung kommt. Sofern in dem Schema auch der Gegensatz von streng, strafend und gütig, wohltätig, helfend durchklingt, ist auch noch an die Beschreibung der zwei höchsten Kräfte in Gott bei Philo zu erinnern, ἀρχή oder ἐξουσία und ἀγαθότης, κολαστική und εὐεργετική δύναμις, κύριος und θεός genannt, die zusammen das göttliche Welt- und Heilsregiment bestimmen, vgl. de sacr. Ab. et Cain. 59 p. 173 u. ö., um so mehr als diese Differenzierung auch pädagogische Bedeutung hat (nach mut. nom. 19 u. 23 p. 581f. ist Gott nur für φαῦλοι und ἄφρονες der Κύριος, für die Fortschreitenden θεός). Verwandt ist aber auch die Auffassung, die bei Plinius Panegyr. (auf Trajan) 2_3 zur Geltung kommt: nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur, non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parente loquimur, sowie bei Epict. I 29_{60}ff.: Der Weise erkennt keinen κύριος an,

IV 5 4: οὐδεὶς ἀλλοτρίου ἡγεμονικοῦ κυριεύει, 12 7 προαιρέσεως ἀλλοτρίας κύριος οὐδείς. P. entspricht mit seiner Gnome also nicht bloß dem vorbildlichen Ethos des Christus, sondern auch dem stoischen Grundsatz von der Unabhängigkeit des Weisen und der Unerträglichkeit einer Geistestyrannei. Offenbar kommt er hier bewußt dem Freiheitssinn der kor. Gnostiker und Pneumatiker entgegen (vgl. I 6 12 8 1 ff.), der von diesem echt stoisch-griechischen Unabhängigkeitsdrange inspiriert war. Grell sticht davon die Haltung seiner judaistischen Gegner und die Unterwürfigkeit der Kor. ihnen gegenüber ab 11 20. Möglich, daß P. schon hier an diesen Gegensatz denkt und daß zu οὐχ ὅτι κυρ. ein 'wie andere' zu ergänzen ist.

P. begründet denn auch die Richtigkeit dieses Grundsatzes mit der Glaubensfestigkeit der Kor. Der Dativ τῇ πίστει ist entweder ein Dativ der Sphäre (dat. eth.) — also 'ihr steht in der Sphäre des Glaubens, nicht so in anderen Dingen', analog Kol 1 23 (so Cat., Mr.-Hnr., Schm., Plr. u. a.), oder es ist ein dat. instrum. — 'dem Glauben dankt ihr euren gefestigten Charakter, und nicht einer andren, weniger Halt gebenden Kraft' (so Hfm., Hnr., Krenkel 215 u. a.). Da ἑστήκατε einen gewissen Nachdruck hat (im Gegensatz zu κυριεύομεν und in Übereinstimmung mit συνεργοί), andererseits mit τῇ πίστει das τῆς πίστεως in a wieder aufgenommen wird, so ist erstere Fassung zu bevorzugen: 'Stehen im Glauben' heißt dann: keinen Erzieher, keinen Mahner und Tadler mehr nötig haben, vgl. I 16 13 I Thess 4 9 [1].

Diese Anerkennung der kor. Glaubensfestigkeit ist natürlich nur cum grano salis zu verstehen. Tatsächlich ist der Glauben der Gemeinde erst durch die 7 7 ff. beschriebene Aktivität zum Stehen gekommen. Zur Zeit, da P. den „Tränenbrief" schrieb, konnte er ein ἑστήκατε schreiben oder ein ἑστήκασιν denken, wenn er vertrauensvoll mit einem raschen Entgegenkommen der Gemeinde rechnete. Jedenfalls kann er das Sätzchen nun schreiben, weil sein Vertrauen inzwischen glänzend gerechtfertigt worden ist 7 5 ff., also die Kor. den Grad von Reife und Festigkeit erreicht haben, der das Eingreifen des Pädagogen nicht mehr nötig macht, vgl. Joh 4 42. Nur mit C will sich die Anerkennung nicht vertragen, vgl. bes. 13 5 12 20 f. 13 9 b 10 6 b; aber C ist auch mit 7 7 ff. unvereinbar. Entsprechend kann dann aber auch dem V. a (οὐχ ὅτι κυριεύομεν κτλ.) nur relative Geltung zugeschrieben werden, denn er steht und fällt mit τῇ πίστει ἑστήκατε Nur soweit die Gemeinde ein gefestigtes Glaubensleben zeigt, kann der Ap. auf den Gebrauch seiner ap. Herrenvollmacht (10 6. 8. 13 10) verzichten; es müßte denn sein, daß P. hier mit κυριεύειν einen Mißbrauch dieser Rechte meinte — aber γάρ zeigt an, daß der Verzicht von dem Glaubensstand der Gemeinde abhängt.

Die Erörterung über das Nichtkommen findet nun in **Kapitel 2** V. 1 – 4 ihre Fortsetzung. Das Neue ist die Hereinziehung des Zwischenbriefes. Man beachte den Rhythmus: V. 1 f. und V. 3 sind zwei fein gegliederte, auf einander angelegte Strophen.

V. 1. 2 gibt P. nun eine weitere Begründung [2] für sein Nichtkommen, unter Verwertung der 1 24 b gegebenen Bestimmung seines Berufs. Der Ton liegt auf ἐν λύπῃ. Damit wird einmal das in φειδόμενος liegende Motiv weitergeführt, andrerseits an συνεργοί τ. χαρ. angeknüpft. V. 24 ist also nicht bloß Zwischenbemerkung. ἔκρινα ist auch hier im Gegensatz zu ἐβουλόμην 1 15 der wohl erwogene und zur Durchführung gebrachte Entschluß, s. J. Weiß zu I 2 2. Wie in 1 15–17. 23 ist der Singular gewählt, weil Kommen und Nichtkommen, Zusage und anderweitiger Entschluß ausschließlich die Person

[1] Sehr schön hat Philo de confus. ling. 31 p. 409 das „Stehen" und Gläubigsein in Beziehung gebracht.

[2] Daher ἔκρινα δέ, weiterführendes δέ, womit zugleich über V. 24 auf V. 23 zurückgegriffen wird; γάρ, das B für δέ einsetzt, ist nach dem γάρ V. 24 unschön und wohl aus I 2 2 eingeflossen. Die Kapiteleinteilung ist hier besonders störend (ebenso Kap. 6 u. 7).

des P. betraf. Der Zuſatz ἐμαυτῷ (vgl. dazu Hermas Mand. XII 3 6) iſt entweder einem παρ' ἐμαυτῷ gleich (vgl. vg.), nach Analogie von κρίνειν ἐν . . I 11 13 7 37, oder ein dat. commod. 'über mich', 'in bezug auf mich', vgl. Robertſon, Gr. 539; bei beiden Annahmen kommt das Bewußte, Überlegte der Handlung zum Ausdruck. τοῦτο weiſt (wie in I 7 37 Röm 14 13 τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μή . . .) auf den folgenden Infinitiv voraus, vgl. Blaß-Debr. § 290, 3; Robertſon, Gr. 401 u. 700.

Die nun folgenden Worte τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν bilden die zweite Beweisſtelle (nach 1 23) für die Hypotheſe einer zwiſchen I und II A liegenden Zwiſchenreiſe und ſind als ſolche noch härter umſtritten als die erſte. Die Schwierigkeit liegt hier (wie in 12 21) in der Stellung und Beziehung des πάλιν. Schon die Überlieferung ſchwankt: Der text. rec., freilich nur durch wenige Min. vertreten, ſetzt πάλιν zu ἐλθεῖν ('nicht in Betrübnis zu euch zurückzukehren'); dann hat die W-Rez. DG it. vg. ἐλθ. πρ. ὑμ. ſtatt πρ. ὑμ. ἐλθ., was indes ſachlich ohne Bedeutung iſt. Die Hauptfrage iſt, ob πάλιν 1) auch im richtigen Text zu ἐλθεῖν zu ziehen oder 2) mit ἐν λύπῃ zu verbinden iſt: im erſteren Fall iſt die Zwbeſ.-Hypotheſe unbedingt erledigt (ſo Grotius[1], Baur, Schneb., Dreſcher u. a.); im anderen Fall iſt ſie durch unſ. St. erwieſen, und zwar im Sinne eines Beſuchs ἐν λύπῃ, wenn man nicht den vorausgeſetzten Beſuch ἐν λύπῃ in dem Gründungsaufenthalt wiederfinden will (ſo Hilg., Hnr., Sick. u. a.). Nun ſcheint die Stellung des πάλιν (vor ἐν λ. und getrennt von ἐλθ.) unbedingt die zweite Beziehung zu begünſtigen, vgl. Röm 8 15 πάλιν εἰς φόβον. Dem gegenüber weiſen die Vertreter der erſten Auslegung (die Gegner der Zwbeſ.-Hypotheſe z. B. Hnr.) darauf hin, daß πάλιν ſonſt mit großer Freiheit in das Satzgefüge eingeordnet werde, auch wenn πάλιν ἐλθεῖν gemeint ſei, vgl. 1 16 κ. πάλιν ἀπὸ Μακ. ἐλθ. πρ. ὑμ., Xenoph. Anab. VI 6, 38 ἔδοξεν αὐτοῖς τοὔμπαλιν ὑποστρέψαντες ἐλθεῖν, Platon Phaedo 57 p. 107 E ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμὼν κομίζει. So richtig das ſein mag, ſo gilt es doch i. a. nur für die Fälle, wo ein Mißverſtändnis ausgeſchloſſen iſt, oder wo πάλιν mehreren Begriffen zugleich gilt. Da hier die Verbindung mit ἐν λύπῃ ſchon beim erſten Leſen und Vorleſen ſich aufdrängt, hätte P. gewiß eine andere Wortſtellung gewählt, wenn er hätte ausdrücken wollen: er habe nicht in Betrübnis zurückkommen wollen. Offenkundig liegt der Ton auf ἐν λ., dann wird ein vorangehendes πάλιν dazu dienen, dies betonte Wort näher zu beſtimmen. Es kommt hinzu, daß P., wie Krenkel 202ff. zeigt, ſchon das einfache ἐλθ. im Sinne von 'wiederkehren' braucht (vgl. Röm 9 9, wo ſein ἐλεύσομαι dem ἐπαναστρέφων ἥξω der LXX entſpricht). Erklärung 1 iſt alſo zwar als Möglichkeit einzuſchließen — P. kann ſich ſtiliſtiſch unkorrekt ausgedrückt haben —, aber Erklärung 2, und damit die Beziehung auf einen Zwbeſ., iſt hier doch das Wahrſcheinlichere, da I 2 3 ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς nicht ausreicht, um den Gründungsaufenthalt zu einem Beſuch ἐν λύπῃ zu ſtempeln (vgl. J. Weiß z. St.).

Nun iſt noch zu unterſuchen, ob die λύπη, die die Signatur des Zwbeſ.s geweſen iſt, wie ſie die des nun unterlaſſenen Beſuchs geworden wäre, einſeitig den

[1] Gr. erklärt: μὴ ἀνελθεῖν πρ. ὑμ. ἐν λύπῃ. Schon Thdt. entſchied in dieſem Sinn: τὸ δὲ πάλιν τῇ παρουσίᾳ. οὐ τῇ λύπῃ συνέζευκται. Dagegen Theoph. τὸ 'πάλιν' δείκνυσιν αὐτὸν καὶ ἄλλοτε λυπηθέντα.

Gemütszuſtand des P. oder den der Kor. oder beides meint. Wenn man Wendungen wie ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς I 4 21, ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς Röm 15 32, ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας X. ἐλεύσομαι 15 29 und weiter Mt 16 28 21 32 Pſ 65 (66) 13 vergleicht, wo ἔρχεσθαι ἐν = 'bringen' iſt, dann wäre P. deutlich als der λύπης αἴτιος (ſo Philo, spec. leg. II 106 p. 289) gekennzeichnet, was denn auch der Fortſetzung V. 2 εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς und ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ entſpräche (vgl. auch φειδόμενος 1 23 = οὐ λυπήσων ὑμᾶς, 13 10). Eingeſchloſſen iſt natürlich die Gemütsſtimmung, in der P. kam oder gekommen wäre, wie denn Röm 15 32 ἐν χαρᾷ (ἐλθών) nach dem Zuſammenhang in erſter Linie 'fröhlich geſtimmt', und erſt in zweiter Linie 'fröhlich ſtimmend (gekommen)' bedeutet. Dann hat P. von einem ſofortigen Beſuch eine Wiederholung der Umſtände des Zwbeſ.s gefürchtet, die er lieber vermied, und auch die λύπη des Zwbeſ.s hat darin beſtanden, daß er durch ungünſtige Nachrichten aus Kor. beunruhigt und betrübt nach Kor. kam und dort durch eine Art Strafgericht die Gemeinde in Trauer verſetzen mußte.

V. 2 gibt im Stil einer Gnome eine Begründung für den von P. gefaßten Entſchluß (V. 1)[1]. Sie klingt zunächſt egoiſtiſch; ſtellt ſie doch überraſchenderweiſe die Perſon des P. und ſein Bedürfnis nach Freude in den Mittelpunkt: nicht ſowohl die Kor., als ſich ſelbſt zu „ſchonen" ſcheint ſein Motiv, nicht ſowohl anderen Freude zu bringen, als ſelbſt von anderen Freude zu erleben, ſcheint ſein höchſtes Verlangen zu ſein. Aber die ſtarke Betonung ſeines perſönlichen Intereſſes erklärt ſich zur Genüge daraus, daß Kor. eine ſeiner wichtigſten und ihm beſonders am Herzen liegenden Stiftungen war, und iſt ſomit der Ausfluß einer heißen Liebe, die Gegenliebe wecken will, vgl. 11 2. 11. Der Satz bringt die Gedanken, die P. bewegen, in ſtarker Verkürzung[2]; es ſind zwei Vorſtellungen zuſammengeſchoben: 1) wenn ich euch betrübe, wer ſoll mich dann noch erfreuen? 2) wen habe ich, von dem ich Freude empfange, außer euch, die ich nun habe betrüben müſſen? Beide Gedanken ſehen übrigens ganz davon ab, daß P. dann noch ſeine maz. Gemeinden hatte; aber ganz ſo abſolut drückt er ſich auch dieſen gegenüber aus, vgl. I Theſſ 2 19 f. (wenn da καί nur der Verſtärkung dient, ſ. v. Dobſch. z. St.) und Phil 4 1: jede Gemeinde iſt für den Ap. „die" Geliebte, „die" Braut (vgl. 11 2). Ein edler Wettſtreit zwiſchen den Gemeinden war die Folge dieſer eigenartigen Verhältniſſe wie K. 8 f. lehrt; es entwickelten ſich indes auch Konflikte daraus.

ἐγὼ und ὑμᾶς iſt betont; es wird das Mißverhältnis in den obwaltenden Umſtänden und die Unmöglichkeit, daß Freude von Kor. auf P. überfließen ſollte, hervorgehoben. Zu dem καί im Eingang eines fragenden Nachſatzes vgl. Klem. Hom. II 43 f. εἰ γὰρ ψεύδεται, καὶ τίς ἀληθεύει; ἢ ὅτι πειράζει ὡς ἀγνοῶν, καὶ τίς προγιγνώσκει; κτλ. (noch 24 weitere Sätze nach dem Schema εἰ δὲ . . καὶ τίς); verwandt iſt das parataktiſche Schema (Vorderſatz eine einfache Ausſage), ſo Mk 12 37 Joh 2 20 3 10 9 34, nach Burney Aramaic origin of the 4th gospel 66 ff. ein Aramaismus; ſ. auch καί im Frageſatz ohne jeden Vorderſatz Mk 10 26 Lk 10 29 20 44 I Petr 3 13 (auch da καὶ τίς mit Partiz.). Eine Apoſiopeſe liegt alſo nicht vor; ſ. noch Schm. und Debr. § 442, 8. Das artikulierte Partizip nach τίς will ſagen: wer kommt für ſolche Tätigkeit noch in Betracht? ὁ λυπούμενος darf nicht auf eine Einzelperſon, etwa die in V. 5 ff. gemeinte Perſon, bezogen werden (da, wenn dieſe verſagte, P. noch genug andere Freunde in Kor. hatte, die ihm Freude ſchenken konnten), ſondern iſt generell zu faſſen und auf τίς zu beziehen. Zum Gegenſatz von Trauer und Freude vgl. 6 10 Joh 16 20 Hebr 12 11, Hermas Sim. I 10, Teſt. Jud. 25 4,

---

[1] W und K ergänzen ἐστίν, das v. Sod. eingeklammert in den Text ſetzt. τίς mit Partiz., ohne ἐστίν ſ. auch Röm 8 34 I Petr 3 13.

[2] Vgl. einen ähnlichen Gedanken in verwandter Form bei Aeneas Ep. 16 (Hercher Epistologr. Gr. p. 28) εἰ γὰρ ὅθεν ἔδει σεσῶσθαι, ἐντεῦθεν ἀπολλύμεθα, τίς πόρος σωτηρίας ἡμῖν καταλείπεται;

Berl. Griech. Urk. 248$_{20}$ 246$_{18}$, P. Oxy. XIV 1676 . . . λείαν ἐλυπήθην, ὅτι οὐ παρεγένου εἰς τὰ γενέσια τοῦ παιδίου μου καὶ σὺ καὶ ὁ ἀνήρ σου, εἶχες γὰρ ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας εὐφρανθῆναι σὺν αὐτῷ (ein Besuch bringt Freude, seine Unterlassung verursacht λύπη).

V. 3 setzt die V. 1 begonnene Berichterstattung fort (ἔκρινα . . . καὶ ἔγραψα), wenn das hier gemeinte Schreiben ein dem II Kor vorausgegangener Brief ist, der 3wbrf. Die Beziehung ist umstritten. An sich kann ἔγραψα τοῦτο αὐτό[1] auch auf II und irgend eine vorausgehende oder folgende Äußerung von II gehen[2]. Der Aorist ἔγραψα (vgl. noch 2$_9$ 7$_{12}$) bezeichnet nämlich bei P. vielfach den vorliegenden Brief, s. I 5$_{11}$ 9$_{15}$ οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, Gal 6$_{11}$ Röm 15$_{15}$ Phlm 19. 21, also vielfach am Briefschluß (ähnlich I Petr 5$_{12}$ I Joh 2$_{14}$ u. ö. 5$_{13}$, Ignat. ad Rom. 8$_3$ 10$_3$, Hermas Vis. V 6); doch sagt er von einem vorliegenden Schreiben auch γράφω, so vor allem 13$_{10}$ διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι κτλ., I 4$_{14}$ 14$_{37}$ Gal 1$_{20}$ I Tim 3$_{14}$ vgl. II Petr 3$_1$ I Joh 1$_4$ 2$_{1.\,12-14}$ III Joh 9. Wichtig ist weiter I 5$_9$ ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ (der Zusatz ἐν τ. ἐ. gibt dem ἔγρ. die deutliche Richtung) u. 11 νῦν δὲ ἔγραψα. Danach erlaubt der Sprachgebrauch des P. also beide Beziehungen. Vgl. Krenkel 254 ff., Zahn Einl. ^{3}I 245, Robertson Gr. 846. Die Entscheidung liefert das ἔγραψα V. 4, das das gemeinte Schreiben als „Tränenbrief" kennzeichnet, und da II A, nicht in Tränenstimmung, stellenweise vielmehr voll Enthusiasmus geschrieben, für diese Charakteristik nicht in Betracht kommt, so muß hier wie V. 9 und 7$_{12}$ ein früheres Schreiben gemeint sein. τοῦτο αὐτὸ kann dann nach Analogie von ταῦτα γράφω 13$_{10}$ u. ö. als einfaches Objekt gefaßt und entweder auf Ebengeschriebenes, d. h. aus diesem Brief Zitiertes, oder auf den Brief als Ganzes bezogen werden. Erstere Deutung ist die nächstliegende, da der Brief ja noch gar nicht erwähnt war. Aber es ist schwer, das Zitat genauer festzustellen (nach Ltzm. ist es irgendwo in 1$_{23}$ oder 2$_{1}$ f. zu suchen; Plr. verweist als Vertreter der Gleichsetzung des 3wbrfs. mit C auf die Übereinstimmung von 1$_{23}$ 2$_{1.3}$ mit 13$_{10}$); dazu kommt, daß die Erklärungen 1$_{23}$—2$_4$ gar nicht den Eindruck von Zitaten machen, sondern offenbar Mitteilungen und Betrachtungen darstellen, wie sie die Kor. in dieser Form noch nicht gelesen haben. Schließlich zeigt der ἵνα-Satz, daß P. jetzt Dinge im Auge hat, die er direkt noch gar nicht erwähnt hat, nämlich den substanziellen Inhalt seines Briefs, die Warnungen und Mahnungen, die er zu dem Zwecke schriftlich gab, um sich einen Besuch ἐν λύπῃ zu ersparen, vgl. ταῦτα 13$_{10}$. Also ist (wie 13$_{10}$) der Brief als Ganzes und nach seinem wesentlichen Inhalt gemeint. Die Einführung dieses Briefs mit ἔγρ. τοῦτο αὐτὸ erklärt sich als lebhafter Briefstil.

Sonst könnte man τοῦτο αὐτὸ auch adverbiell fassen 'eben darum', 'allein darum', vgl. II Petr 1$_5$, Plato Protag. 2 p. 310 E αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἥκω . ., ἵνα . . ., Soph. Oed. Tyr. 1005 f. καὶ μὴν μάλιστα τοῦτ' ἀφικόμην, ὅπως σοῦ πρὸς δόμους ἐλθόντος εὖ πράξαιμί τι (so Rück., Hfm., Zahn Einl. I ^{3}246, B. Weiß, Robertson Gr. 705 — anders 699 —, Wendland bei Ltzm., Debr. § 290, 4). Diese Erklärung hat jedoch gegen sich, daß die adverbielle Fassung nur möglich ist bei einem verb. intransit. (wie 'kommen') und bei einem verb. transit., das von einem eigenen Objekt begleitet ist (so II Petr 1$_5$); in der

[1] ὑμῖν hinter ἔγραψα ist nicht ursprünglich; es fehlt in den alten Maj. und wird in WK aus I 5$_{9.\,11}$ eingedrungen sein. Weitere Varianten betreffen die Wortfolge; Voranstellung von ἔγραψα wird gegenüber τοῦτο αὐτὸ ἔγραψα DG it. vg. das Ursprüngliche sein. In A boh. ist αὐτό weggefallen.

[2] τοῦτο αὐτό kann sowohl auf Vorangehendes, wie auf Folgendes bezogen werden, vgl. 5$_5$ Gal 2$_{10}$, andrerseits Röm 9$_{17}$ Phil 1$_6$ Kol 4$_8$ = Eph 6$_{22}$; in 7$_{11}$ ist beides der Fall:

Verbindung ἔγρ. τ. αὐτὸ kann letzteres nur einfaches Objekt sein. V. 9 schreibt P. denn auch εἰς τοῦτο γὰρ ἔγραψα (Rendall u. a.).

Was P. durch sein Schreiben vermeiden wollte, ist in ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ gesagt. Keineswegs wollte er sich überhaupt λύπη ersparen, noch weniger den Kor.; denn ein λυπούμενος war er bereits, als er sich zum Schreiben entschloß, vgl. V. 4, und der Brief sollte auch die Korinther in λύπη versetzen 7 8 ff.; es liegt also ein gewisser Nachdruck auf ἐλθών. Nun ist aber eine doppelte Umschreibung möglich (vgl. 13 10 ἵνα παρὼν μὴ ....); entweder: der Brief sollte ein Kommen ohne λύπη vorbereiten, oder: er sollte ihm ein Kommen ἐν λύπῃ ersparen. Im ersteren Fall hätten wir hier die einzige Andeutung seiner Absicht, nach günstiger Veränderung der Lage doch noch zu kommen (vgl. o. S. 65 f.), im anderen Fall wäre auch hier nur an den nicht ausgeführten Besuch gedacht (so Bchm. u. a.). Die Wortstellung, etwa die Stellung des μὴ vor ἐλθών, gibt keinen sicheren Anhalt, und die Entscheidung muß wohl in der Schwebe bleiben. Eine deutliche Anspielung auf den nun möglich gewordenen Besuch ohne λύπη enthält der Satzteil jedenfalls nicht (13 10 ἵνα παρὼν μὴ ... ist jedenfalls bestimmter; μὴ ἐλθὼν kann, aber muß nicht = ἐλθὼν μὴ sein).

Der Aorist σχῶ deutet auf ein neues Stadium in der Geschichte der zwischen P. und der Gemeinde waltenden λύπη; so ℵ*AB ... Chrys Euthal.; der WH-Text (auch C) hat ἔχω, das durch irriges Verlesen des ersten Buchstabens entstanden sein kann; ἵνα σχῶ dann wie Röm 1 13 Phil 2 27; dieselbe Variante z. B. Mt 19 16. Die Einfügung ἐπὶ λύπην (λ. ἐπὶ λ.) in DG Lat scheint von feinem exegetischen Verständnis eingegeben, ist aber einfach aus Phil 2 27 eingedrungen.

Wenn auch uns. V. kein Zitat von 13 10 sein kann (s. o.), so ist doch ein weitgehender Parallelismus hier anzuerkennen. Entweder ist C der Brief, von dem P. 2 1—4 handelt, oder die Situation des Zwbrfs. hatte mit der von C die größte Ähnlichkeit. S. Exk. S. 92 f., zu 2 9 und zu 13 10.

War in V. 2 nur zum Ausdruck gebracht, daß es sein Wunsch sei, von seiner Gemeinde Freude zu erleben, so deutet er nun mit ἀφ' ὧν ἔδει με χαίρειν noch an, daß auch eine Verpflichtung der Gemeinde vorliegt, die sie vernachlässigt hat. Das ἔδει vergegenwärtigt in erster Linie einen vergangenen Moment: nämlich den Zeitpunkt, da P. sein Kommen erwog und schließlich aufgab. Sein damaliges (wie sein jetziges) Schreiben hatte freilich eine Voraussetzung, die in πεποιθὼς κτλ. genannt wird. Dies πεποιθὼς bezieht sich grammatisch zunächst auf ἔγραψα (vgl. Phm 21), logisch auch auf den in dem Absichtssatz angedeuteten Gedanken. „Meine Freude" ist das Prius, „eure Freude" die erwünschte Folge Joh 15 11. Mir Trauer zu ersparen, vielmehr Freude zu machen, ist nicht nur eure Pflicht, sondern ein Tun, das euch selbst Freude macht. Trifft das Vertrauen zu, daß die Gemeinde auch diese Beziehung christlicher Solidarität (vgl. 1 10 f.) anerkennt, dann kann er auch bei ihnen volles Verständnis für seine Schritte erwarten (nach 1 15 hat ein ähnliches Vertrauen ihn beseelt, wie er den Besuch, den er nun aufgab, auf sein Programm setzte). Mit dem zweimaligen ‚euch alle' verrät uns P. zum ersten Male, daß die Unzufriedenheit nur in einem Teil der Gemeinde ihre besondere Stätte hat, beweist aber auch, daß er hoffte, mit diesem Appell an das christliche Solidaritätsgefühl auch die Mißgestimmten zu gewinnen.

ἀφ' ὧν ist entweder in ἀπὸ τούτων, οἷς oder in ἀπὸ τούτων ἀφ' ὧν aufzulösen; ähnliche Zusammenziehungen s. I 10 30 Röm 10 14 Hebr 5 8 (ἀφ' ὧν = ἀπὸ τούτων ἅ) Lk 6 34, vgl. Robertson Gr. 706. 720 f. Zu ἔδει vgl. 12 11 ἐγὼ .. ὤφειλον ὑφ' ὑμῶν συνίστασθαι, Hebr 9 26, Robertson Gr. 887. 920. πεποιθὼς mit ἐπί τινα (statt des Dativs) wie II Thess 3 4

Mt 27$_{43}$ Ps 124$_{1}$, vgl. Blaß-Debr. § 187, 6; 233, 2. Übrigens hätte P. auch schreiben können ὅτι ἡ ἐμὴ λύπη πάντων ὑμῶν ἐστιν (s. auch Bchm.), aber es ist begreiflich, daß er lieber das Erwünschtere nennt, auch mag ihm der allerdings nicht ausgesprochene Gedanke vorgeschwebt haben, daß er sich durch die Maßnahmen einen Besuch ἐν χαρᾷ ermöglichen wollte. Vgl. auch Ps.-Liban. Charact. epist. 16 συγχαίρειν .. χρὴ τοῖς φίλοις εὖ πράττουσιν ὡς καὶ συναλγεῖν λυπουμένοις.

Zwei weitere Aussagen über seinen letzten Brief schließt P. in V. 4 noch an. Hatte er V. 3 erklärt, daß sein Brief ihm einen unangenehmen Besuch ersparen sollte, so zeigt seine durch γάρ als Erläuterung zu V. 3 gekennzeichnete Mitteilung über die bedrängte Stimmung, in der er den Brief schrieb, daß seine Zufriedenheit mit Kor. durch schlimme Vorgänge wirklich ernstlich gestört war. Zu dem Ausdruckspaar θλῖψις καὶ συνοχὴ καρδίας vgl. θλ. καὶ στενοχωρία Röm 2$_{9}$, ἀνάγκη und θλ. 1 Thess 3$_{7}$. συνοχή ist in LXX und Did 1$_{5}$ Gefängnis, Lk 21$_{25}$ Zusammentreffen, hier Bedrängnis, Beklemmung, vgl Aquila Ps 24 (25)$_{17}$ 118 (119)$_{143}$ für ἀνάγκη LXX, Symm. Ps. 106$_{39}$ συνοχῆς κακῆς für LXX θλίψεως κακῶν. Auch die πολλὴ θλῖψις wird durch die Angelegenheit der kor. Gemeinde veranlaßt sein; es ist weder die θλῖψις ἐν τῇ Ἀσίᾳ (1$_{8}$) noch die später in Maz. erlebte (7$_{5}$; doch ist ἔσωθεν φόβοι die Beschreibung eines ähnlichen Zustandes). Zum Wechsel der Präpositionen ἐκ. . . διὰ vgl. Röm 2$_{27}$: ἐκ malt die Stimmung, aus der das Schreiben hervorging, διὰ Erscheinungen, die die Abfassung begleiteten. ἔγραψα διὰ πολλ. δακρ. deutet wohl an, daß P. diesen Brief eigenhändig schrieb.

Von den Tränen des P. und dem Tränenbrief.

Viermal im N. T. wird ein Tränenvergießen des P. bezeugt, hier, Phil 3$_{18}$ und Apg 20$_{19.\,31}$. Nach Ausweis aller dieser Tränenstellen wird ein „Tränenbrief" vor allem vom Schmerz über allerlei Verletzungen der christlichen Sitte und von der Sorge um das Seelenheil der zur Reue verpflichteten Brüder getragen sein; Seitenblicke auf entschiedene Gegner des Glaubens wie des Apostels sind nicht ausgeschlossen. Vermutlich hatte P. auch in diesem Brief seiner Tränen Erwähnung getan. Diese kurze Erörterung zur Psychologie der paulinischen Tränen hat ihre Bedeutung für die eventuelle Identifizierung des Tränenbriefs in der uns erhaltenen Korrespondenz. Es kommen in Betracht: I (oder Teile davon) und II C. Als Ganzes ist I nicht gut als Tränenbrief anzusprechen; wohl können einzelne Partien unter Tränen geschrieben sein, nämlich die Tadel, Vermahnung, Verwarnung enthaltenden Stücke (Kap. 3. 4. 5. 6, vielleicht auch 8. 10$_{1}$—$_{13}$ 11$_{28}$—$_{32}$); sicher tränenlos sind die Abschnitte Kap. 1. 2. 7. 9. 11$_{1}$—$_{16}$. 12—16 entstanden, also etwa drei Viertel des Briefs. Daß also der ganze Brief „unter vielen Tränen" konzipiert sei, ist kaum zu glauben (gegen Bls., Sick.). Eher ließe sich II C als ein „Tränenbrief" begreifen. Der Mann, der Phil 3$_{18}$ unter Tränen schrieb, mag auch beim Schreiben oder Diktieren dieser gewaltigen Strafrede von Tränen übermannt worden sein. Doch ist hier m. E. Vorsicht am Platze. Wo er in C seine ap. Vollmacht vorhält, der Ironie sich bedient, seinen Ruhm verkündet, der Gemeinde drohend ins Gewissen redet, scheint mir Tränenbegleitung wenig wahrscheinlich. Es sind eigentlich in II C nur einzelne Auslassungen, die wir uns unter viel Tränen gesprochen vorstellen können, etwa 11$_{2}$f. 11$_{11}$. 11$_{13}$—$_{15}$ (nächste Analogie zu Phil 3$_{18}$!), 12$_{13}$—$_{15}$ 13$_{6}$—$_{9}$, alles Stellen, in denen der Schmerz über die Haltung der Gemeinde und das Entsetzen über die Feinde zum Ausdruck kommt. II C ist als Ganzes kein Tränenbrief, und wenn der ganze Zwbrf. unter viel Tränen geschrieben war — was doch das Wahrscheinlichste ist —, dann muß er vor allem reicher an herzlichen, persönlichen Mahnworten gewesen sein und ist die Gleichsetzung mit II C ausgeschlossen.

Auch die weitere Bestimmung des Zwecks, den P. bei seinem Brief verfolgte, schließt eng an das Vorhergesagte an. Zunächst soll eine irrige Vermutung abgewiesen werden: οὐχ ἵνα λυπηθῆτε. So verkehrt ist sie freilich nicht, denn wenn P. schrieb, um einen peinlichen Besuch zu umgehen, dann muß der Brief natürlich einen peinlichen Inhalt gehabt haben; und in 7$_{8}$ sagt er es rund heraus, daß er sie tatsächlich durch seinen Brief betrübt hat. Also ist die Abweisung des Gedankens, er habe sie betrüben wollen, cum grano salis zu verstehen; die Betrübnis, die seine Worte erregen sollten und erregt haben, war nicht Endzweck und hatte an sich keine Befriedigung für sein Gemüt.

Statt nun wie in 7 9 etwa fortzufahren ἀλλ' ἵνα λυπηθῆτε εἰς μετάνοιαν oder ἀλλ' ἵνα μετανοήσητε (vgl. auch Chrys., Cat.) und damit positiv zu sagen, was er in der Angelegenheit bei den Lesern erreichen wollte, gibt er seinen Worten eine Wendung auf seine Gesinnung und sein persönliches Verhältnis zur Gemeinde. τὴν ἀγάπην ist mit Nachdruck vorangestellt, vgl. I 6 4 Gal 2 10. Hauptzweck war ihm, seine trotz aller Vorkommnisse unerschütterte Liebe zu den Kor. deutlich zu machen (vgl. ähnlich Apk 3 9 a. E., Joh 17 23). Beachte den Aorist, der anzeigt, daß diese Erkenntnis wieder befestigt werden mußte; zur Sache vgl. die Liebesbezeugungen 6 11 ff. 7 2 ff. 11 10. 12 15. — ἀλλὰ τὴν ἀγάπην κτλ. macht nun noch deutlicher, was P. mit οὐχ ἵνα λυπηθῆτε hatte sagen wollen; er meinte auch da eine Gesinnung, nämlich die des Richters, der voll gerechten Zorns zur Strafe schreitet, vgl. 1 24 I 4 14 ff. Apk 2 22 ff. Daß die Liebe ihn leitete, entspricht ganz dem Vertrauen, das er nach 3b zur Gemeinde hegte; er ging mit dem Tatbeweis seiner Liebe voran, voll Verlangen nach einer ἀντιμισθία 6 13 ausschauend. Es war die alles glaubende, alles hoffende und das Ihre nicht suchende Liebe (I 13 7), die ihn zu dem Briefe drängte und dessen Inhalt bestimmte. Es war auch die Liebe, die ihn in so schwere Bedrängnis und Herzensnot brachte und ihn Tränen vergießen ließ; sie erschwerte ihm den Tadel und machte seine Sorge drückend groß.

Über ἀγάπη s. J. Weiß 312, Cremer-Kögel [10] 13 ff., M. M. Voc. p. 2, Deißm. L. v. Ost. [4] 59. — ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς zeigt ebenso wie 1 12 περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς, daß die kor. Gemeinde dem Ap. besonders nahe steht. Sie hat besonders eindrückliche Beweise seiner Lauterkeit und Untadligkeit erfahren, ihr hat er in besonders reichem Maße Seelsorge und Mühe angedeihen lassen, sie hat darum auch einen besonderen Platz in seinem Herzen erworben 6 11 f. 11 11 12 15 I 16 24, vgl. II Joh 1 III Joh 1. In der Tat, keiner anderen Gemeinde versichert P. so eindringlich seine Liebe; sie war freilich auch in keiner anderen Gemeinde auf so harte Proben gestellt, und die Versicherung ihres Bestandes trotz allem, was geschah, war ein Mittel, um alle vorhandene Mißstimmung zu zerstreuen.

c) **V. 5—12. Bescheid über den schwebenden Fall: Anerkennung der von der Gemeinde getroffenen Maßregel und Vermahnung, den Fall gütlich zu schlichten[1].**

Auf den schlechten Übergang und mangelhaften Zusammenhang zwischen 1—4 und 5—12 haben schon die holländischen Kritiker mit Recht aufmerksam gemacht (Verisimilia 101 f., v. Manen 213); nur haben sie die Mängel übertrieben. Gewiß macht der Abschn. zunächst den Eindruck einer Abschweifung oder Parenthese, insofern er die „Erzählung" unterbricht (vgl. οὐκέτι ἦλθον ... ἔκρινα δὲ ... καὶ ἔγραψα .. ἐλθὼν δὲ εἰς Tp. 1 23—2 4. 2 12 f.) oder dem Abschluß der Erzählung (der erst 7 5 ff. erfolgt) vorausgreift; aber ein Zusammenhang ist doch vorhanden und damit auch die Assoziation, die die Abschweifung oder Vorausnahme erklärt. Zunächst ist eine lose Assoziation in V. 5 enthalten: εἰ δέ τις λελύπηκεν führt offenbar das λύπη-Thema weiter, freilich in überraschender Wendung. Kein Tadel (kein direkter wenigstens) fällt auf die Gemeinde, im Gegenteil, sie ist verletzt worden von dritter Seite und hat zu strafen gehabt und soll nun verzeihen. Gleichwohl ist es derselbe Fall, der schon V. 1—4 als Anlaß und Gegenstand des Tränenbriefs vorauszusetzen ist. In V. 9 kommt P. denn auch ausdrücklich auf den Zweck des früheren Briefs zurück (vgl. V. 3) und der ganze Abschn. V. 5—10 stellt einen neuen brieflichen Bescheid zu dem betrübenden Streitfall dar; das Mangel-

[1] Vgl. hierzu und zu 2 14—6 2 auch die Predigtsammlung von K. Barth und Ed. Thurneysen: Komm, Schöpfer Geist! 1923, 190 ff.

hafte im Anschluß läßt sich darnach vielleicht aus einer zwischen V. 4 und 5 liegenden Diktierpause erklären (vgl. noch u. hinter K. 7).

Über den Vorfall selbst gibt P. in echt brieflichem Stil auch jetzt nur ganz wenig Andeutungen, so daß wir Mühe haben, Art und Verlauf der Angelegenheit zu rekonstruieren. Der Stil ist merkwürdig schwebend, die Ausdrucksweise auffallend ungenau. Vor allem scheint P. eine Scheu zu haben, dem Vorgefallenen den rechten Namen zu geben und (was damit zusammenhängt) an den Schuldigen näher heranzutreten. Nur wenn es sprachlich nicht zu umgehen ist, weist er auf seine Person hin, und auch dann nur mit ganz unbestimmten Wendungen; wir ahnen nicht, was für Beziehungen zwischen P. und dem Betreffenden bestehen. P. verkehrt mit ihm nicht direkt, sondern nur durch die Vermittlung der Gemeinde. Eine persönliche Apostrophe an ihn, wie wir sie etwa Phil 4 2 f. lesen, fehlt. Selbst sein κεχάρισμαι muß der Unglückliche aus dem Munde der Gemeinde entgegennehmen. Gleich undeutlich bleiben für uns die Hinweise auf den Vorfall, vgl. 2 5 7 11 f.: weder erfahren wir, wer eigentlich das Opfer war, noch was überhaupt geschehen ist.

Der unklare Fall wird nun noch dadurch kompliziert, daß auch die Gemeinde beteiligt erscheint, nur daß ihr zwei recht verschiedene Rollen zugewiesen sind: nach K. 2 war die Gemeinde beleidigt und ist sie Richterin, die straft und verzeiht; die Schuld ist lediglich einer Einzelperson aufgelegt; nach K. 7 dagegen hat die Gemeinde selbst gegen Gott und den Ap. sich vergangen. Nur fallen die beiden Darstellungen nicht ganz auseinander, sofern das Leitmotiv von 7 schon 2 9 anklingt, wie umgekehrt das sündige Individuum auch in 7 gestreift wird.

Die eigentümliche Diktion hat ihren Grund wohl in dem Stand, den die Angelegenheit nunmehr erreicht hatte: P. steht vor dem Abschluß und legt sich Zurückhaltung auf, um den Sünder nicht zu quälen und in der Gemeinde Niemanden zu reizen und zu kränken, um alles zu vermeiden, was neue Erregung oder erneute Mißdeutung zur Folge haben und die leidige Sache in die Länge ziehen könnte (vgl. Klr.). Weiter ist aber auch vorauszusetzen, daß der Bescheid eine Antwort auf Fragen der Gemeinde ist, die dem Titus, vielleicht schriftlich, mitgegeben waren, und daß die Wendungen, die P. gebraucht, z. T. den Erklärungen und Fragen der Gemeinde entnommen waren (Schl.).

Vgl. im Gegensatz hierzu drei Briefe aus den Typenreihen der Rhetoriker, den τύπ. ἀξιωματικός (Demetr. 12): ἐπιτετίμηκα τῷ δεῖνι περὶ ὧν ἔφης αὐτὸν εἰς σὲ διαπεπρᾶχθαι (cf. 2 5), καὶ πικρότερον ἢ προσῆκεν αὐτοῦ διηνέχθην (cf. 7 8 ff.) καὶ σχεδὸν ὑπὲρ σὺ ὑπὲρ σεαυτοῦ· ἐμοὶ οὖν τὴν ἀδικίαν ἀνάθες καὶ εἰς τὸ πάλιν· σὲ γὰρ οἶδα καὶ χρηστὸν καὶ τοῖς φίλοις χαριζόμενον κτλ., vgl. 2 6—11; dazu Liban. 39 λυπητικὴ ἐστι δι' ἧς ἐμφαίνομεν ἑαυτοὺς λυπουμένους. ἢ ἐπ. 'σφόδρα καθ' ὑπερβολὴν ἡμᾶς λελύπηκας τόδε τὸ πρᾶγμα διαπραξάμενος. ὅθεν ἰσχυρῶς ἄχθομαι πρός σε καὶ δυσιατόν τινα λυποῦμαι λύπην κτλ. und endlich ep. 18 ἀντεγκληματικὴ ἐπ.: ... σὺ γὰρ ἡμῖν αἴτιος γέγονας ἀπείρων κακῶν ὁ καὶ πολλοὺς ἄλλους λυπήσας. καὶ οὐχ ἡμεῖς σοὶ οἱ μηδένα τοπαράπαν λελυπηκότες ποτέ. Wahrscheinlich hat der „Tränenbrief" diesem Typus mehr entsprochen.

V. 5. Nachdem das Ausbleiben motiviert und der Brief charakterisiert ist, folgt in äußerst losem Übergang die Behandlung des Falles, der für Beides die Voraussetzung war. Sehr vorsichtig wird die unerfreuliche Tat in einem Bedingungssatze angedeutet (vgl. Phm 18), als ob es sich nur um eine Annahme handelte. Der Nachsatz erläutert den Vordersatz; man ergänze mit Kühl zu τίς: ihr wißt, wen ich damit meine. Der Perfekt λελύπηκεν zeigt, daß der Schmerz noch immer gefühlt wird, daher die Verzeihung erst jetzt erfolgt. P. will nun für den nächsten Zweck, den er erreichen will, seine Person einmal ganz ausschalten und den Nachdruck auf die Haltung und den Anteil der Gemeinde in der Angelegenheit legen, was jedenfalls ein Be-

weis dafür ist, daß persönliche Animosität ihm fern lag[1]. Ob damit die übliche Annahme einer von P. erlittenen schweren Beleidigung zu reimen ist, scheint mir fraglich (obschon ich nicht mit Zahn Einl. ^{3}I 248 behaupten möchte, die Worte wären dann eine des P. unwürdige Heuchelei); in jedem Fall ist sie nur zu halten, wenn der ἀδικηθείς 7 12 wirklich P. ist (s. z. d. St.). Der Gegensatz οὐκ ἐμὲ ἀλλὰ κτλ. ist also nicht so scharf zu nehmen (vgl. Joh 6 37 12 44, vielleicht auch Kor I 1 17). Wie das οὐκ ἐμέ, so kann auch das πάντας ὑμᾶς nur mit Vorbehalt ausgesprochen werden. Dieser Vorbehalt ist nun freilich nicht deutlich und glücklich ausgedrückt, so daß die verschiedensten Erklärungen und Ergänzungen versucht worden sind. Dem Schema οὐκ ἐμὲ ... ἀλλὰ πάντας ὑμᾶς zufolge möchte man zu beiden letztgenannten Worten λελύπηκεν ergänzen. Dann scheint aber ein unerträglicher Widerspruch zwischen ἀπὸ μέρους und πάντας ὑμ. zu entstehen.

Um ihm zu entgehen, hat man entweder πάντας ὑμᾶς in den ἵνα-Satz hineingezogen (so die meisten Übersetz. vg. boh. sah. pesch. Luther und Bengel), was aber gegen das offenkundige Grundschema des Sätzchens verstößt; auch ist οὐκ ἐμὲ λελύπ., ἀλλ' ἀπὸ μέρους kein Gegensatz — oder man hat πάντας von ὑμᾶς getrennt und mit ἐπιβαρῶ verbunden (so Mosheim), was gegenüber ἀπὸ μέρους guten Sinn gibt, aber eine zu große Ungeschicklichkeit im Stil voraussetzen würde. Ein radikaler Ausweg wäre die Fassung der ersten Hälfte als Fragesatz ('hat er nicht mich betrübt?') und die Verbindung der zweiten Hälfte mit V. 6 (so Hsm., Zahn). Dann wird aber ἀλλὰ ἀπὸ μέρους noch rätselhafter und das Gewicht, das P. auf die Verletzung seiner Person mit einemmal legt, erscheint unbegründet und peinlich (vgl. noch Mr.-Hnr. u. Bchm.). Wir ergänzen also λελύπηκε zu πάντας ὑμᾶς. Wie ist dann aber ἐπιβαρῶ und ἀπὸ μέρους zu verstehen?

ἐπιβαρεῖν (ein seltenes Wort, synonym mit dem häufig gebrauchten βαρύνειν) gebraucht P. I Thess 2 9 II Thess 3 8 von der (von ihm vermiedenen) Belastung der Gemeinde durch den ihm zu leistenden Unterhalt, vgl. II Kor 11 9; als nächste Parallele für den hier vorliegenden Gebrauch vgl. Athanas. I 143B ἵνα μὴ τὸ καθ' ἕκαστον νῦν ἐξετάζων ἐπιβαρεῖν τινας δοκῶ (Bchm.). Die meisten Exegeten nehmen es indes hier intransitiv: 'um nicht durch Übertreibung beschwerlich zu fallen (Schm.), um nicht zu viel Last (der Anklage, des Tadels) in die Aussage hineinzulegen (Bchm.), um nicht zu viel daraus zu machen'. Wollte man ein Objekt ergänzen, so könnte es αὐτόν (so Chrys., Thphl., Klr.) oder ὑμᾶς sein, das, weil es auch zu λελύπηκε Objekt ist, nicht genannt zu werden braucht. Erst ist indes die Beziehung von ἀπὸ μέρους zu erörtern.

Schm. (= Ltzm.) verbindet es mit πάντας ὑμ. und erklärt den logischen Gegensatz zwischen ἀπὸ μέρ. und πάντας aus der Ineinanderschiebung zweier Gedanken: in seine Aussage 'nicht mich hat er betrübt, sondern euch alle' schob P., um die Minorität nicht zu verletzen, die Abschwächung ein, führte die Aussage aber dann doch so durch, wie sie beabsichtigt war. Wahrscheinlicher wäre es dann aber, daß die mildernden Worte nachträglich von ihm zugesetzt wurden; Demosth. prooem. (?) οἱ γὰρ ἄρχοντες ἢ τινες αὐτῶν ἵνα μὴ πάντας λέγω (Wettst.) wäre ein Beispiel für eine normal gestaltete Aussage dieser Art. Aber ἀπὸ μέρους kann auch zur Milderung und Begrenzung des Grades der Betrübnis gesetzt sein (Bchm.), indem zwar alle getroffen sind, aber nicht alle in gleicher Stärke, also „bis zu einem gewissen Grade" oder 'ein wenig' (ὀλίγον τι Thphl.), vgl. Röm 15 15. Wenn ἀπὸ μ. das heißen kann, wäre diese Erklärung wohl besser; dann dient es zugleich zur Abschwächung der Negation οὐκ ἐμέ; bis zu einem gewissen Grade bleibt auch P. der Mitbetrübte. In diesem Fall wird man bei der intransitiven Fassung von ἐπιβαρ. bleiben müssen. Möglicherweise ist Textverderbnis die Ursache der Unklarheiten.

Zur Fortsetzung V. 6f. sind, wie so oft in den Briefen, einige Zwischengedanken zu ergänzen. P. springt von der Feststellung 'ihr wart zu allererst betroffen' (V. 5) zu einem eigenen Urteil über die von der Gemeinde in-

[1] Vgl. dagegen Klem. Hom. Ep. Klem. ad Jac. 2 ὁ τὸν ἀληθείας προκαθεζόμενον λυπῶν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνει.

zwischen getroffene, von ihm aber nicht genannte Maßregel über, woraus sich als Zwischenglieder die Gedanken ergeben: dies Gefühl habt ihr auch wirklich gehabt; Beweis die Strafe, mit der ihr auf das Benehmen reagiertet (vgl. Kühl). P. überstürzt sich in dem Drang, nun auch seinerseits einzugreifen und eine Gefahr, die die an sich lobenswerte Maßnahme der Gemeinde in sich birgt, noch rechtzeitig zu beschwören.

Mit Nachdruck ist ἱκανόν vorangestellt, vgl. den ganz ähnlich gebauten, nur im Ton variierten Satz bei Lucian Timon 10 a E. πλὴν ἱκανὴ ἐν τοσούτῳ καὶ αὕτη τιμωρία ἔσται αὐτοῖς, εἰ ὑπερπλουτοῦντα τὸν Τίμωνα ὁρῶσιν. Sachlich noch näher liegt Jos. Bell. II 8, 8 § 144 (von den Essenern) διὸ δὴ πολλοὺς ἐλεήσαντες ἐν ταῖς ἐσχάταις ἀναπνοαῖς ἀνέλαβον, ἱκανὴν ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν τὴν μέχρι θανάτου βάσανον ἡγούμενοι. Dabei bleibt freilich die Möglichkeit bestehen, daß ursprünglich auch P. eine härtere Maßnahme gewünscht oder angeordnet hat und nun selbst die Milderung oder Aufhebung anordnet, weil er inzwischen die Gefahr sieht, die naht (vgl. Schm. S. 220 unter 1b).

Zu ἱκανόν vgl. noch Demosth. c. Eubul. 36. Synonym ist ἀρκετόν, vgl. Mt 10 25 und Mt 6 34, wo es gleichfalls als Neutrum bei weiblichem Subjekt gebraucht ist; vgl. auch Hermas Vis. III 8, 9. ἱκανόν bezieht sich auf die Dauer oder auch auf das Maß der Bestrafung.

ἐπιτιμία kommt in der griechischen Bibel nur noch Sap 3 10 vor, dann erst wieder bei Athenag. Suppl. 11 4. Im klassischen Griechisch ist ἐ. der Besitz der freien Bürgerwürde, der Stand des ἐπίτιμος, vgl. Belege bei Pape, dazu Jos Bell. IV 10, 7 § 629, P. Oxy XII 1405 10; für Strafe ist τὸ ἐπιτίμιον, τὰ ἐπιτίμια gebräuchlich, vgl. Pape und weiter Jos. c. Ap. II 24 § 199, P. Oxy. XII 1468 7, P. Hal. I 120 8, Justin Apol. I 43 7. Chrys. Cat. geben es mit ἐπιτίμησις wieder. Rück., Bchm. u. a. wollen die Bedeutung auf „Rüge" einschränken, vgl ἐπιτιμᾶν 'einen Vorhalt machen' Lk 17 3 (!), 'schelten' II Tim 4 2 Jud 9 u. ö. und die Übersetzung obiurgatio it. vg. Ambst., increpatio Tert., correptio Augustin. Man beachte die Häufung von Terminis aus dem Strafrecht: neben ἐπιτιμία noch ἱκανόν, κυροῦν, ebenso 7 11 f. ἀδικήσας, ἀδικηθείς, πρᾶγμα. S. noch M. M. Doc. 248.

„Diese Strafe" zeigt den lebhaften Stil des Bescheids, der auf eine Mitteilung oder Anfrage hin gegeben wird. So verrät uns P. nicht, wie diese Strafe lautete. Doch legt es die in V. 7 ausgesprochene Sorge wie die Analogie von II Thess 3 14 (vgl. v. Dobsch. z. St.) und 1 5 11 nahe, an (zeitweisen) Ausschluß aus den Gemeindeversammlungen wie aus allem Verkehr zu denken, vgl. die Kirchenzucht der Essener Jos. Bell. II 8, 8 § 143 f. Sonst wäre auch eine scharfe Rüge zu vermuten, die dem Sünder vor versammelter Gemeinde und in deren Namen erteilt wurde, vgl. I Tim 5 20 (!) II 4 2. Doch ist wahrscheinlicher eine „Strafe" mit sichtbarer Nachwirkung gemeint, die durch einen besonderen Akt wieder aufgehoben werden konnte, s. Sohm Kirchenrecht I 33 f. Daß der Fall in der Tat nicht so leicht zu behandeln war, zeigt der Hinweis, daß nur eine Mehrheit für „diese Strafe" eingetreten war (ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων). οἱ πλείονες muß hier technischer Ausdruck für die bei einer Abstimmung herauskommende Majorität sein. Also war in einer Versammlung über den Sünder beraten und auf Grund eines Vorschlags abgestimmt worden; nur eine Minorität lehnte den Vorschlag ab, mußte sich nun aber dem griechischen Vereinsrecht entsprechend dem Beschlusse der Majorität fügen.

Da P. schon in seinem Tränenbrief seinen Willen in irgend einer Form kundgegeben haben muß, so ist zu fragen, wie sich sein erster Bescheid zu dem Vorschlag, der in der Gemeinde zur Abstimmung gelangt war, verhält. Wenn alles mit rechten Dingen zugegangen ist und P. hier keinen „diplomatischen Rückzug" antritt, dann kann keine kategorische Forderung von seiner Seite vorgelegen haben: dies schon ein Grund gegen die Identifizierung des hiesigen Falls mit der I 5 besprochenen und autoritativ entschiedenen Angelegenheit. Jedenfalls muß P. seine Forderung in einer Form gegeben haben, die der Gemeinde Freiheit des Beschlusses und der Zustimmung ließ. Das Nähere hängt von dem richtigen Verständnis des Ausdrucks

ἡ ἐπιτ. ἡ ὑπὸ τ. πλ. ab. Wäre ein von P. schriftlich gegebener Vorschlag von der Mehrheit ohne wesentliche Änderungen akzeptiert worden, so hätte P. das wohl anders ausgedrückt. Der von ihm gewählte Ausdruck macht es wahrscheinlicher, daß die Formulierung des Beschlusses ein Werk der Mehrheit oder ihres Sprechers war. Dann sind zwei Möglichkeiten vorhanden: entweder hatte man an dem Vorschlag des P. eine Änderung anzubringen für richtig gefunden, die nur nicht eingreifend gewesen sein kann, da P. sonst V. 9 nicht mit Befriedigung von der Bewährung ihres Gehorsams geschrieben hätte; oder — was meistens nicht in Betracht gezogen wird — P. hatte nur im allgemeinen das Vergehen des Missetäters und die bisherige Nachlässigkeit der Gemeinde gerügt und es der Gemeinde überlassen, welche Strafe sie daraufhin verhängen wollte. Wer auf αὕτη einen besonderen Nachdruck legt, wird das Erstere wählen; sonst empfiehlt sich das Letztere. Was nun die Maßnahmen der Gemeinde angeht, so ist dreierlei denkbar: 1) der Beschluß, den die Gemeinde mit großer Mehrheit faßte, war ganz oder ungefähr identisch mit dem Vorschlag des P.: dieser wurde nach Verlesung und Beratung durch Abstimmung von der Gemeinde zum Beschluß erhoben; — 2) der Gemeindebeschluß fiel milder aus als P. gefordert hatte; dies wäre z. B. der Fall, wenn der Skandal mit dem des Blutschänders identisch wäre (P.: Todesurteil; Gemeinde: Exkommunikation). so Rück., Baur, Räbiger 235; — 3) er fiel schärfer aus, und was P. nun rät, ist Übergang zu seiner früheren Willensäußerung. Die Minorität kann in abstracto jedesmal nach einer von zwei Richtungen dissentiert haben. Doch kommt im ersten Fall nur die mildere Auffassung (so Schm. 220), im zweiten Fall die strengere des P. (so Bchm. ³110ff., Krenkel 302f.), im dritten die mildere des P. in Frage. Die Entscheidung hängt zum Teile davon ab (und darin liegt ihre Bedeutung), ob bei der Abstimmung lediglich die seelsorgerliche Beurteilung des Vergehens in Frage kam, oder auch eine Stellung für oder wider P. Die meisten Exegeten sehen in der Minorität die gegen P. gerichtete Opposition, gegen die dann speziell Teil C gerichtet war. Dagegen suchen Lake, Kennedy 100ff., Plr. u. a. (ähnlich Bchm.) die Minorität in den Reihen der P.-Partei, die der Meinung war, eine Beleidigung des P. müsse strenger gestraft werden. Die Entscheidung ist so schwierig, weil P. die Minorität ganz ignoriert. Damit ist aber wenigstens gesichert, daß sie keine P.-feindliche Haltung eingenommen haben kann: weder kann sie sich mit dem Täter solidarisch erklärt haben, noch kann sie an der Meinungsäußerung des P. scharfe Kritik geübt haben. Dies findet seine Bestätigung in der zweimaligen Versicherung des P., daß die Gemeinde allseitigen Gehorsam geleistet habe V. 9 u. 7₁₅. Wenn also die Minorität doch für eine mildere Behandlung eingetreten war (a), dann kann sie das nicht aus Opposition gegen P. oder aus laxer Beurteilung des Vorkommnisses getan haben. Dann erklärt sich das Schweigen des P. über sie wohl daraus, daß sein eigener neuer Vorschlag jedenfalls dem Wunsch der Minorität sehr nahe kam, indem nun die Gemeinschaft mit dem Täter wieder hergestellt werden sollte, die die Min. wohl nie ganz hatte aufheben lassen wollen. — Umgekehrt könnte eine Andeutung davon, daß die Min. eine noch strengere Bestrafung gewünscht hatte (b), in ἱκανὸν ... ὥστε τοὐναντίον μᾶλλον liegen. V. 7b u. V. 10 wäre dann Rechtfertigung des neuen Bescheids auch für die Minorität. Auf diese ließe sich dann auch die Beschreibung der Haltung der Gemeinde 7₈ff. besonders gut beziehen: denn sie muß sich in Bezeigung von Reue und Eifer, Entrüstung und Sühnverlangen (ἐκδίκησις) ganz besonders ausgezeichnet haben. Hätte die Min. in entgegengesetzter Richtung gestimmt, so wäre die Anerkennung, die P. 7₈ff. der Gemeinde zollt, für sie nicht ganz zutreffend, jedenfalls beschämend gewesen. Worin die von der Min. gewünschte schärfere Bestrafung dann bestanden haben sollte, wenn schon die Majorität (zeitweisen) Ausschluß beantragt hatte, ist freilich schwer zu sagen; es muß eine Behandlung gewesen sein, die den Sünder schon früher zur Verzweiflung hätte bringen müssen. Größere Wahrscheinlichkeit hat also doch die zuerst diskutierte Meinung (a).

V. 7 ergibt nun sicher, daß P. mit ἱκανόν nicht nur die Höhe und Art der Strafe, sondern auch ihre Dauer meinte. ὥστε hängt von ἱκανόν ab[1] und schließt ein ἀνάγκη oder πρέπον in sich; damit wird der neue Bescheid

[1] Vgl. Plato Phaedr. 39 p. 258B ὅταν ἱκανὸς γένηται ῥήτωρ ἢ βασιλεύς, ὥστε ... ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει.

eingeleitet. Die Dringlichkeit einer Änderung zeigt τοὐναντίον μᾶλλον an[1]. Die Worte schwächen das ἱκανόν stark ab. Das braucht noch keinen Tadel der Mehrheit, noch weniger eine Konzession an die (laxere) Minorität einzuschließen, denn eine wichtige Voraussetzung des neuen Rates ist die Kunde, daß die Strafe die erwünschte Wirkung gezeitigt hat (Lk 17$_3$!); es wird sich also vor allem um die Dauer ihrer Verhängung handeln. — Auch bei der neuen Aktion ist die Gemeinde zunächst das handelnde Subjekt (ὑμᾶς). Sie soll „verzeihen" und „zureden".

χαρίζεσθαι ist in LXX (vornehmlich II III IV Makk) immer „schenken", so im N. T. Lk 7$_{21.\,42}$ Apg 3$_{14}$ 25$_{11.\,16}$ 27$_{24}$ Röm 8$_{32}$ I Kor 2$_{12}$ Gal 3$_{18}$ Phil 1$_{29}$ 2$_9$ Phm 22 Did 10$_3$ II Klem 1$_4$ Sim. IX 28$_6$ Ignat. ad Rom 6$_2$ Arist. Apol. 3$_2$ Justin Dialog 119$_5$ 131$_4$. Die hier vorliegende Bedeutung „verzeihen" ist eine dem P. eigentümliche Abwandlung der Grundbedeutung: sich freundlich, gnädig erweisen, eine Gunst erzeigen (z. B. Pj. Aristeas 38; 228), obschon der Gebrauch von χ. in der Parabel Lk 7$_{42}$ (analog dem ἀφιέναι Mt 18$_{27}$ einerseits, Mt 6$_{12-15}$ andrerseits) auch die Anlehnung an den Begriff des Schenkens möglich machte, vgl. Philo de spec. leg. II 39 p. 277 τὰ δάνεια χαρίζ.). Sie findet sich im N. T. nur noch D. 10, 12$_{13}$ und in Kol 3$_{13}$ = Eph 4$_{32}$ für die göttliche und die menschliche Verzeihung, ganz entsprechend dem synoptischen ἀφιέναι. Hier steht es lediglich von der menschlichen Verzeihung, ja das Fehlen jeden Hinweises auf die vorangegangene göttliche Vergebung hat etwas Auffallendes. Das Objekt, das hier ebenso wie Eph 4$_{32}$ nicht ausgedrückt ist, ist nach 12$_{13}$ Kol 3$_{13}$ zu ergänzen. Diese Bedeutung 'Verzeihen' muß schon im hellenistischen Judentum aufgekommen sein, vgl. Joseph. Ant. VI 7, 4 § 144 ὁ δὲ τὴν συγγνώμην οὐκ ἐπένευσεν εἰς τὸν Σαοῦλον αἰτουμένῳ τῷ προφήτῃ, λογισάμενος οὐκ εἶναι δίκαιον ἁμαρτήματα χαρίζεσθαι παραιτήσει (von Kögel [10]1126 f. gegenüber Cremer [9]1062 noch nicht recht gewürdigt).

παρακαλέσαι ist hier neben χαρίσασθαι soviel wie 'einem durch die empfangene empfindliche Strafe zur Einsicht und Reue geführten und zerknirschten Sünder „zureden", begütigende und tröstliche Worte zusprechen'; Jes 40 f. LXX trifft fast völlig die hier vorausgesetzte Situation, vgl. auch Jes 57$_{17}$ f. (!).

Die Gemeinde soll also den Verkehr mit dem Sünder wieder aufnehmen, vgl. Lk 17$_3$, oder besser vielleicht in ihrem Verkehr mit ihm sich versöhnungsgesinnt zeigen (II Thess 3$_{15}$). P. beschränkt sich zunächst darauf, für eine Wiederherstellung dieses brüderlichen Verkehrs einzutreten, und schweigt noch von der Wiederzulassung zu den Versammlungen: er überließ diese wohl selbstverständliche Folgerung der Gemeinde. Die Gefahr, die zu fürchten ist (μήπως 'auf daß nicht' Gal 4$_{11}$), ist in **V. 7b** angedeutet. Die λύπη, die „der Betreffende" angerichtet hat (λελύπηκεν V. 5), ist in der Gestalt einer nun stark empfundenen Reue auf ihn selbst zurückgeschlagen (vgl. zu dieser Bedeutung von λ. 7 ff. Sir 14$_1$ Hermas Mand. X 2$_3$). Doch sind es bisher nur die verzehrenden und peinigenden Äußerungen der Reue, die bei ihm zutage getreten sind: Gewissensbisse über die schändliche Tat, Scheu vor den Menschen, Furcht vor dem Gericht, nicht die Reue, wie sie nach 7$_{7-11}$ von der Gemeinde betätigt worden ist; die dazu erforderliche Energie stand dem Betroffenen nicht mehr zu Gebote und soll nun durch freundlichen Zuspruch der Gemeinde ihm geschenkt werden (daß auch hier ein Hinweis auf die göttliche Vergebung fehlt, ist merkwürdig). Auf sich selbst gestellt, würde der Betroffene durch übergroße Trauer verschlungen werden, d. h. unter dem Druck einer nur nach unten, nicht nach oben gerichteten Reue wie Esau und Judas untergehen, vgl. Sir 30$_{23\,(25)}$!; so daß im Gegensatz zu 1 5$_5$ nicht einmal sein Geist gerettet werden könnte, dann käme

[1] Über die „Krasis" in τοὐναντίον (Gal 2$_7$ I Petr 3$_9$) vgl. Robertson Gr. 208; in LXX nur III Makk 3$_{22}$. μᾶλλον wird echt sein, obschon es in W hinter ὑμᾶς steht und in AB pesch. ganz fehlt.

die Gemeinde in Schuld, vgl. Röm 14 15 (!) und handelte dem (II Petr 3 9 bezeugten) Willen Gottes entgegen.

Zum Gebrauch von καταπίνειν vgl. vor allem I Petr 5 8, weiter Philo de gig. 13 p. 264, quod Deus s. immut. 181 p. 299; Seneca ad Helviam de consol. 19 4 moerore consumi; Cicero de fin. bon. et mal. I 18, 59 maerores qui exedunt animos.

Zur Sache vgl. noch Joſ. bell. Jud. II 8, 8 § 143 (von den Eſſenern) τοὺς δ' ἐπ' ἀξιοχρέοις ἁμαρτήμασιν ἁλόντας ἐκβάλλουσι τοῦ τάγματος. ὁ δ' ἐκκριθεὶς οἰκτίστῳ πολλάκις μόρῳ διαφθείρεται .... § 144 διὸ δὴ πολλοὺς ἐλεήσαντες κτλ. ſ. o. S. 86; weiter die Beſchreibung des von Gewiſſensbiſſen geplagten Flaccus bei Philo in Flacc. 167 p. 541, endlich die gefangenen galliſchen Chriſten bei Euſeb. a. a. O. V 1, 33 ff.

Was P. in V. 7 mehr in Form einer Erwägung ausgeſprochen hat, gibt er nun **V. 8** daraus gefolgert (διό) als ſeinen perſönlichen Rat. Mit παρακαλῶ leitet er gern wichtige Vermahnungen ein, ſ. Röm 12 1 15 30 I Kor 1 10 4 16 II 10 1 Eph 4 1 Phm 9 f.: es ſind keine ſtrengen Befehle, aber doch ap. Weiſungen, die Nachachtung fordern. κυροῦν iſt in LXX ‚beſtätigen, eine Handlung rechtsgültig machen' (daher Ambſt. vg. confirmare, Chryſ. βεβαιῶσαι), vgl. Gen 23 20 Lev 25 30 Dan 6 9 IV Makk 7 9; ſo auch Gal 3 15 (ſonſt nicht mehr im N. T. vorkommend); hier hat es die in der klaſſ. Lit. ſehr gewöhnliche Bedeutung: beſchließen (daher constituere Tertull.) ſ. Thucyd. VIII 69; Nachweiſe aus den Pap. bei Bchm., M. M. Voc. 366. Auch hier bezieht ſich das Wort auf einen von der Gemeindeverſammlung zu faſſenden förmlichen Beſchluß, den P. alſo den Kor. nahelegt, und der dazu dienen ſoll, den früheren wieder aufzuheben, nachdem der Zweck erreicht iſt. Offenbar erwartet auch P., daß der Beſchluß ohne Widerſpruch durchgehen wird, mit Oppoſition wird nicht mehr gerechnet. Immerhin verrät die Ausdrucksweiſe, daß P. der Autonomie der Gemeinde nicht zu nahe treten will. Der Inhalt des gewünſchten Beſchluſſes wird kurz und prägnant mit ἀγάπην wiedergegeben. ‚Liebe beſchließen' iſt ‚beſchließen, Liebe walten laſſen zu wollen', oder: einen Beſchluß unter der Loſung Liebe faſſen. Was das bedeutet, iſt ſchon mit χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι V. 7 angezeigt; es iſt die zur Verſöhnung und zum Verzeihen bereite Liebe, vgl. I 13 4 Röm 5 8 Eph 4 2 Kol 3 13 f. und beſonders I Petr 4 8.

Daechſels noch prägnantere Auslegung ‚Wiederaufnahme zum Liebesmahl zu beſchließen' iſt nicht angängig, da jeder Beleg bei P. fehlt, wenngleich eine ſachliche Folge des von P. gemeinten Beſchluſſes wohl damit angedeutet iſt.

Zur Rechtfertigung dieſes neuen Beſcheids weiſt P. **V. 9** parenthetiſch abermals auf den Zwbrf. und den mit ihm beabſichtigten Zweck; die Angabe ergänzt die in V. 3 f. Vorübergehend erhält dadurch die Erörterung ein anderes Ausſehen. Einmal wird die Affäre wieder vorwiegend zu einem Moment und Mittel in der zwiſchen P. und der Gemeinde vor ſich gehenden Auseinanderſetzung erhoben; ſodann macht P. das Autoritäts- und Gehorſamsprinzip geltend, das er bisher gefliſſentlich zurückgeſtellt hat (vgl. 1 24 2 4). Der Zwbrf. war alſo ein gut ap. Schreiben, indem P. durchaus in Kraft der ihm verliehenen ap. Vollmacht der Gemeinde gegenüber auftrat, und wenn auch mildere und freundlichere Töne nicht ganz gefehlt haben können (V. 4), ſo muß doch die ap. Autorität ſich einen nicht mißzuverſtehenden Ausdruck verſchafft haben. So erklärt ſich auch am beſten die 7 7 ff. beſchriebene Wirkung. Auch dieſer Anklang an eine Stelle in C führt zu der Alternative, daß der Zwbrf. mit C entweder identiſch oder im Tone verwandt war (ſ. Exk. zu 2 11).

Zur Struktur des Satzes (εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγρ., ἵνα γνῶ ...) vgl. Eph 6 22. Wenn das καί nicht pleonaſtiſch eingefügt iſt, will es die Übereinſtimmung zwiſchen dem Ver-

halten der Gemeinde und dem Votum des früheren Briefs zum Ausdruck bringen (Mr.-Hnr.). — τὴν δοκιμ. ὑμ. und εἰ κτλ. sind zwei gleichgeordnete Objekte zu γνῶ, der εἰ-Satz ist Erläuterung zu τ. δοκ. ὑμ., vgl. Phil 2 22; die Lesart ἤ (statt εἰ) in AB 17, nach Plr. vielleicht richtig, ordnet das zweite Objekt dem ersten unter.

δοκιμή, in der urchristl. Lit. nur bei P., auch in LXX fehlend, ist die „Bewährung" des Christentums, unter besonderen Umständen 8 2 Röm 5 4, oder in einem besonderen christlichen Amt und Dienst, vgl. 9 13 (in der Kollekte), 13 3 (im ap. Amt) und vor allem Phil 2 22 (im Dienst des Ap.). Der Ausdruck ist klug und taktvoll gewählt; denn nach 7 8ff. handelt es sich nicht um Bewährung, sondern um Bekehrung einer in wichtiger Angelegenheit nicht bewährt erfundenen Gemeinde; der 13 5 ausgesprochene Zweifel εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε gibt die Situation und die Anschauung und Befürchtung des P. von damals richtiger wieder.

Die wahre Sachlage wird denn auch in der dem δοκ. folgenden Erläuterung etwas besser gezeichnet; denn εἰς πάντα ὑπήκοοι setzt voraus, daß solcher Gehorsam nicht in jeder Hinsicht vorhanden war, und bezieht sich tatsächlich auf Anweisungen, die durch Versäumnisse und Verfehlungen der Gemeinde nötig geworden waren, vgl. I Klem 63 2 χαρὰν γὰρ καὶ ἀγαλλίασιν ἡμῖν παρέξετε, ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκόψητε τὴν ἀθέμιτον τοῦ ζήλους ὑμῶν ὀργήν κτλ. (Klem. scheint hier von II Kor beeinflußt! vgl. noch zu 9 12).

ὑπήκοος in ethischem Sinn in LXX nur Prov 4 3 13 1 21 28, bei P. nur noch Phil 2 8 (von Christus) und sonst nur noch Apg 7 39 gebraucht; I Klem noch 10 1 13 3 14 1 60 4, Justin Dial. 42 3, Athen. suppl. 16 1 30 2. εἰς πάντα ist: in jeder Beziehung in dieser verwickelten Angelegenheit, vgl. Plato Charm. 6 p. 158 A εἰς πάντα πρῶτον εἶναι.

Wenn P. dies hier einschiebt, will er offenbar seine veränderte Haltung in der Affäre und in dem Ton, den er nun der Gemeinde gegenüber anschlägt, rechtfertigen; „und dieser Zweck ist nun, Gott sei Dank, erreicht", ist also hinter 2 9 zu ergänzen.

Dem Bescheid an die Gemeinde folgt **V. 10f.** die feierliche Versicherung, daß P. dieselbe Haltung, die er ihr angeraten, auch seinerseits einnehmen wolle oder vielmehr schon betätigt habe, wobei er ein neues für beide Parteien maßgebendes Motiv hervorhebt, die Vorsicht gegenüber Satan. Das Stichwort ist hier das schon V. 7 gebrauchte χαρίζεσθαι. Das erste Sätzchen befaßt in scheinbarem Widerspruch zu οὐκ ἐμὲ λελύπ. V. 5 die Voraussetzung, daß P. ebenso beteiligt und beleidigt war, wie die Gemeinde. Dabei gibt das Wörtchen τι dem Satz beinahe allgemeine Bedeutung: überall ist P. bereit, einer Versöhnungsaktion der Gemeinde sich anzuschließen; Gedanke und Schema sind also ähnlich gefaßt wie in Mt 18 18; es ist dieselbe Solidarität, die sich in dem vertrauensvollen ‚meine Freude ist eure Freude' V. 4 ausspricht; vgl. auch Kol 3 13.

Der zweite Satz **V. 10b** ist wieder merkwürdig gebaut: zwei parallele, beinahe gleich lautende Vordersätze und dazu ein Nachsatz, dessen Verbum aus den Vordersätzen ergänzt werden muß.

Die schwierige Ausdrucksweise hat zu mancherlei Textänderungen geführt. Für ὃ .. εἴ τι liest K εἴ τι .. ᾧ (D. a); in I a1 ist das erste Vordersätzchen gestrichen, in H 257 das zweite, boh. sah. streichen ὅ und setzen ὅ für εἰ, also καὶ γὰρ ἐγὼ κεχάρισμαι (boh. χαρίζομαι) ὃ κεχάρισμαι Baljon streicht εἴ τι κεχ. als eine, vielleicht von P. selbst geschriebene, Glosse. Unwahrscheinlich ist die passivische Fassung des κεχάρισμαι (= ἠλεήθην 4 1 I Tim 1 13; so Ruck., Bt.); sie ist nicht belegt und die Überraschung, die der Gedanke bringt, zu groß.

Die umständliche Ausdrucksweise hängt wohl mit der unsicheren Art zusammen, die überhaupt die Aussagen des P. in diesem Abschn. auszeichnet, und spiegelt die noch nicht ganz überwundene Schwierigkeit der ganzen Lage deutlich wieder. Das hypothetische Sätzchen εἴ τι κεχ. soll wohl den Ausgleich mit der Erklärung οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν V. 5 darstellen. Auch das vorangehende Sätzchen (10a) wird in V. 10b berichtigt insofern, als das Vorhaben hier in eine

eidliche Versicherung bereits geleisteter Verzeihung umgewandelt ist. Der Ap. ist also der Gemeinde vorausgegangen; er bindet sie damit und erleichtert ihr zugleich den letzten Schritt, womit die gegenseitige Beziehung endlich wieder ins Reine gebracht wird (δι' ὑμᾶς). P. konnte so nicht schreiben, wenn er der Gemeinde nicht ganz sicher war. Immerhin dient seine Erklärung wohl dazu, die letzten Hindernisse und Bedenken für die Gemeinde wegzuräumen. Soweit seine Person bei der Affäre betroffen, war alle Rücksicht in acht genommen; ein Verzeihen der Gemeinde war nicht mehr Nichtachtung des Ap.s und der von ihm gegebenen Anordnungen. Die Aufrichtigkeit und Entschiedenheit seiner Erklärung bezeugt der wichtige Zusatz ἐν προσώπῳ Χριστοῦ[1]. P. hat also die Verzeihung ausgesprochen, indem er Christus dabei zum Zeugen anrief und Christus hat die Versicherung als ihr Zeuge und Garant angenommen.

Ist Christus aber Zeuge, dann ist die Erklärung in dem konkreten Falle auch von ihm gebilligt Mt 18 18 Joh 14 13, d. h. auch er oder Gott in ihm hat vergeben Kol 3 13 I Joh 2 1. Immerhin ist bemerkenswert, daß P. diese Vorbedingung nicht einmal andeutet. Er sieht nur auf die Schuld, die der Sünder gegen Menschen begangen, und betrachtet die Verwicklung nur, soweit Menschen davon betroffen sind. Für die Idee, daß Gott in Christus auch dem sündigen Christen seine Sünde vergibt, fehlt bei P. ein ausdrückliches Zeugnis. Titius Seligkeit 2, 170 f.; P. Wernle Der Christ und die Sünde bei P. 1897, 52 ff., Anfänge unserer Religion [1] 169 f. [2] 199 f.; H. Windisch Taufe und Sünde 142 ff.; A. Juncker Ethik d. P. I 211. –

Die Motivierung **V. 11a** hat etwas Überraschendes: Wir erwarten nach Analogie von V. 7 etwa ἵνα μὴ πλεονεκτηθῇ ὑπὸ τ. σατ. ὁ τοιοῦτος – vermutlich ist der Sünder mit eingeschlossen, aber in erster Linie faßt P. sich mit der Gemeinde zusammen; dann knüpft der Gedanke an δι' ὑμᾶς an und erläutert es. Das Vorenthalten der Liebe ist hier also Entgegenkommen gegen den Satan. Konkret ist zu denken an die Gefahr einer unheilbaren Entzweiung der Gemeinde oder an die Entfremdung der Gemeinde von ihrem Ap.; beidemale hätte der Teufel einen Gewinn: er bekäme über viele Gemeindeglieder, vielleicht über die ganze Gemeinde die Gewalt in die Hände 11 3.

πλεονεκτεῖν – LXX nur Jdc 4 11 Hab 2 9 Ez 22 27 – ist: übervorteilen, überlisten, umgarnen (ne circumveniamur vg.) vgl. 7 2 12 17 I Thess 4 6 (v. Dobsch. z. St.); das seltene Passiv z. B. noch Xenoph. Memor. III 5, 2; Philo de aetern. mund. 116 p. 510. Vom Satan „übervorteilt" zu werden, ist das „Risiko", das wir bei jedem Streite auf uns nehmen, vgl. Jak 3 14 ff., J. Weiß Urchrist. 471 f; Dibel. Geisterwelt 53 f. folgert, daß P. an Satan als Ankläger (vor Chr.) denke; das liegt indes kaum in πλεονεκτεῖν, vgl. noch G. Kurze, Engels- u. Teufelsglaube des Ap. P. 1915, 58 f.

σατανᾶς ist bei P. (wie in den Evang. und in Apg.) der gebräuchlichste Name für den Teufel; daneben hat er Βελίαρ (s. zu 6 15) und διάβολος (in Eph und I II Tim), s. v. Dobsch. zu I Thess 2 18 und zu 3 5 (S 138[3]). σατ. findet sich weiter noch Barn 18 1 Ignat. ad Eph. 13 1, Polykarp ad Phil 7 1, Mart. Polyk. 2, Justin Apol. 28 1, Dial. 103 5 f. τὸ γὰρ σατὰν τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστίν, 125 4.

οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν ist eine „gnostische" Losung wie ἐγνώκαμεν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ (vgl. Apk 2 24), nur daß im Sinne des P. solche Gnosis eine Warnung ist, vgl. I 10 20. Als Wissender und für Wissende spricht P. hier wie auch I 2 7 ff.; gemeint ist das allgemeine urchristliche Wissen um die Machenschaften des Teufels I Petr 5 8 Barn 2 10 Test. Dan 6 3, denen erst die Parusie ein Ende machen wird, vgl. Mt 8 29 13 39 ff. II Thess 2 8, und die Voraussicht, daß eine in sich zerfallene Gemeinde ihnen ganz besonders ausgesetzt

[1] Für Χρ hat ℵ 48 θεοῦ (nach 1 23 Hebr 9 24, vgl. Prov 8 30 Ps 34 17 = I Petr 3 12). Hfm. zieht unter Berufung auf Röm 11 31 die Wendung zum folgenden ἵνα-Satz, wozu kein Anlaß vorliegt.

ist, im besonderen vgl. Mt 12 25 ff. 43–45 par. Wenn P. 11 13–15 die judaistischen Gegner als verkleidete Satansdiener bezeichnet, so ist damit nicht gesagt, daß diese auch hier ihre Hand im Spiele hatten oder bereit standen, die hier zutage getretene Uneinigkeit für ihre besonderen Zwecke auszubeuten (so Klr., Bt.); wohl aber macht der Ausdruck deutlich, welcher Mittel sich der Teufel etwa bedienen könnte, um die Gemeinde zu überwältigen.

νόημα wird im N.T. nur von P. gebraucht, und außer Phil 4 7 nur in II Kor (3 14 4 4 10 5 11 3), in LXX nur Bar 2 8 und III Makk 5 30; später erst Justin Dial. 62 1 23 1, Athenag. suppl. 27 2. Es bezeichnet hier wie in LXX einen bösen Anschlag, vgl. Eph 6 11.

Unwillkürlich wird man bei diesem Fingerweis auf den Satan an das Teufelsgericht erinnert, das P. I 5 5 für den Blutschänder anordnet; die Befürworter der Identität der zwei τοιοῦτοι weisen denn auch auf diese Parallele. Kaum zu Recht. Denn 1) ist nach paulinisch-urchristlicher Anschauung bei jedem Sündengeschäft der Teufel im Spiele 11 3 I 7 5 Röm 16 20 usw.; 2) ist die Beziehung von II 2 11 auf I 5 5 gar nicht so eng, wenn in I der Sünder das Opfer ist, in II P. und die Gemeinde; 3) träte bei Identität der Affären gerade an diesem Punkte ein unerträglicher Widerspruch zutage, indem P. in derselben Sache erst mutwillig den Teufel hereingezogen und dann vor seiner Gemeinschaft gewarnt hätte. Man hätte entweder anzunehmen, daß der Teufel, von P. und der Gemeinde zitiert, auch auf die Zitierenden Ansprüche erhoben hätte, oder daß die Gemeinde, der Weisung des P. in I 5 entgegen, eine mildere Behandlung beschlossen gehabt hätte, was P. nun, da er nicht anders kann, in schlecht verdecktem Rückzug akzeptiert hätte (so Rück., Baur). Keine dieser Folgerungen hat indes an dem Wortlaut uns. Abschnitts einen Anhalt. Wenn Hnr., Schnd., v. Dobsch. (Urchristl. Gemeinden 41 f. 272) u. a. darauf hinweisen, daß durch die bei dem Sünder eingetretene Reue die Sachlage geändert war, und daß die Wirkung des Fluches nach altteſt.-prophetischer Regel durch die bußfertige Abkehr von der Sünde aufgehoben worden war, so war dies Moment von P. in I 5 noch gar nicht in Rechnung gestellt; hätte es aber unerwartet die selbständige Maßnahme der Gemeinde beeinflußt und wäre es nun auch von P. in seiner Bedeutung anerkannt, so hätte er diesen wichtigen Faktor jetzt in ganz anderer Weise hervorheben müssen. Somit hat I 5 aus der Erklärung von II 2 (und 7) auszuscheiden.

Zur Identifizierung des Zwischenbriefs.

Nehmen wir noch die wenigen Andeutungen aus K. 7 hinzu, so ergeben sich aus den Angaben des P. folgende Charakteristika für den Zwbrf.: 1) Der Brief war die Konfession einer tief erschütterten und bis zu Tränenfluß erregten Seele, eine wahre ἐπιστολὴ λυπητική, sicher viel tiefer und erregter als das simpele Beispiel v. S. 84. 2) Der Brief muß ernste Vorhalte, Vermahnungen und Warnungen enthalten haben: einerseits war er dazu angetan, auf die Gemeinde wie eine Bußpredigt zu wirken; andrerseits wurde ein strenges Urteil über eine Einzelperson gefällt, deren Vorgehen gegen den Ap., aber auch gegen die Gemeinde gerichtet war, und für die Behandlung des Falls wurden mehr oder minder konkrete Richtlinien und Vorschläge gegeben. Dabei ergeben beide Abschnitte (2 5–11 wie 7 5–16), daß dieser Einzelfall und die Haltung, die die Gemeinde bisher dazu eingenommen hatte, im Mittelpunkt des Briefs standen und seinen Hauptgegenstand bildeten. 3) P. wird in dem Briefe vielleicht angedeutet haben, er habe es vorgezogen, die unerquickliche Affäre aus der Ferne zu behandeln, und wolle darum jetzt nicht kommen; dagegen ist nicht wahrscheinlich, daß die Drohung, wenn der Brief nicht wirke, werde er persönlich nachfolgen, um kraft apostolischer Autorität den Ungehorsam niederzuzwingen, darin gestanden habe.

Aus der uns erhaltenen Korrespondenz stehen zur Wahl: I und II C. Für I erklären sich die Leugner des Zwbrfs. (vgl. Zahn Einl. ^{3}I 235 ff.), für II C die Vertreter der Hsr.schen Vierkapitelhypothese. I ist überhaupt nur diskutabel, wenn die Affäre des Briefs mit dem Fall I 5 identisch ist. Aber selbst wenn diese Möglichkeit bestände, wäre

I doch schon darum ausgeschlossen, weil I 5 in I ein Gegenstand neben vielen ist und dazu ein besonders kurz behandelter, auf den P. später nicht wieder zurückkommt. Daß die nach (1) vorauszusetzende Grundstimmung des Briefs für I nicht zutrifft, ist schon in dem Exk. über die Tränen des P. (S. 82) gezeigt. Auch (3) würde zu I nicht recht passen. S. noch Kennedy 1 ff., Bchm., Schm., Krenkel 261 ff.

Sehr viel belangreicher sind die Beziehungen zwischen den K. 2 u. 7 gegebenen Andeutungen und II C. Namentlich die Parallelen 1 23 2 3 und 13 10, 2 9 und 10 6 zeigen, daß zwischen beiden Briefen mindestens große Verwandtschaft in Anlaß, Ton und Inhalt bestanden haben muß. (1) kann durchaus auf C bezogen werden; ebenso ist C eine Bußpredigt, eine Strafpredigt an die Gemeinde, wie sie nach (2) vorauszusetzen ist. Leider sind aber die übrigen Momente in (2) und Punkt (3) in C nicht zu realisieren. Der konkrete Fall, von dem P. allein spricht, liegt in C nicht zur Behandlung vor, wie umgekehrt der eigentliche Inhalt von C in II 2 und 7 kaum berührt wird. Andrerseits können so unzweideutige Drohungen wie 12 19 ff. 13 10 in dem Brief nicht gestanden haben. Damit erledigt sich auch die Auskunft, daß der Teil des Briefs, auf den P. in K. 2 und 7 anspiele, verloren gegangen sei (Hausr., Schm. u. a.). Ergebnis: der Zwbrf. ist ohne Zweifel verloren gegangen. S. noch Bchm.

d) Die Reise über Troas nach Mazedonien V. 12. 13.

Über diesen fragmentarischen Reisebericht und seinen Zusammenhang nach vorwärts und rückwärts ist schon oben (S. 59) gehandelt. Auch der Übergang von 2 5–11 zu 2 12 f. hat etwas Sprunghaftes. Der Zeitfolge nach ist der Satz Fortsetzung von 1 15 f. 23 2 1–4, aber dazwischen hat P. aus der seitdem eingetretenen neuen Lage heraus seinen neuen Bescheid gegeben, in der festen Zuversicht, daß nun die unangenehme Angelegenheit, die ihm schon soviel Tränen gekostet hat, aus der Welt geschafft sei. Statt sich dabei zu beruhigen, lenkt er noch einmal zu der Spannung zurück, die der Abfassung des Tränenbriefs und der Abreise des Titus unmittelbar gefolgt war, führt aber die Erzählung nicht zu Ende, sondern bricht bei der Ankunft in Maz. plötzlich ab. Man sucht V. 12 f. an das Vorhergehende anzuknüpfen mit der Motivierung, daß der neue Einsatz einen weiteren Beweis für die Liebe des P. zu seiner Gemeinde und einen neuen Verteidigungsgrund gegen den Vorwurf der Lieblosigkeit und des Leichtsinns einleiten solle (Hnr., Rück., Ltzm., Plr. u. a.); aber abgesehen davon, daß diese Eintragungen durch nichts angedeutet sind, wird so nur noch deutlicher, daß V. 12 f. an V. 4 anschließt und daß V. 5 — 11 eine Abschweifung darstellt. Logischerweise müßte V. 12 f. auf 1 — 4 folgen und dann (nach einem hier nicht vorhandenen Übergang) V. 5 — 11; vgl. die Reihenfolge in 7 5–16: a) Erzählung 7 5–7, b) Betrachtungen über den Brief und seine Wirkung 7 8–18. Der schlechte Anschluß und der fragmentarische Charakter hat denn auch zu der Annahme geführt, daß V. 12 f. eine Interpolation sei, sei es von P. selbst (auch Bchm. spricht von einer „Einschaltung"), sei es von einem Bearbeiter, oder an verkehrte Stelle geraten sei und ursprünglich hinter 1 22 oder 1 16 gehöre (s. o. S. 19). Eine dritte Möglichkeit wäre die Annahme, daß V. 12 f. als Fortsetzung zu 7 5 ff. gehöre, s. o. S. 19 und u. Exk. zu 7 5–16.

V. 12. Mit ἐλθὼν δὲ εἰς τ. Τρ. wird die „Erzählung" fortgesetzt (vgl. 1 15 f. 1 23 2 3 f.): statt zu kommen, schrieb P. den Brief; statt nach Kor. zu gehen, ging er nach Troas und von da nach Maz.

Von einer Missionswirksamkeit des P. in Troas (d. i. der Hafenstadt Alexandreia Troas, heute Alt-Stambul; vgl. Pauly-Wissowa Real-Enz. I 1396) wird Apg 16 8 ff. 20 5 ff. berichtet, vgl. auch II Tim 4 13. Nach Apg 16 8 ff. hat P. wohl schon bei seinem ersten Aufenthalt daselbst gepredigt und ist vielleicht schon damals ein verheißungsvoller Anfang in Troas jäh unterbrochen worden. Das nächste Zeugnis für eine

christl. Gemeinde in Tr. sind die Ignat., vgl. ad Philad. 11$_2$, Smyrn. 12$_1$, ad Polyc. 8$_1$. Hier hatte Titus aussteigen sollen, hier fand P. Schiffsgelegenheit, vgl. die Romfahrt des Ignatius, ad Polyc. 8$_1$. Mit dem Artikel (wie Apg 20$_6$) kann Tr. als der mit Titus verabredete Treffpunkt bezeichnet sein, vgl. Blaß-Debr. § 261, 1. Der Zweck der Reise war ein selbständiger: Evangelisation. τὸ εὐαγγ. ist hier nomen actionis wie I Thess 3$_2$ Röm 1$_1$, εἰς τὸ εὐ. also = εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸν X.; vgl. Cat. u. Gal 1$_{16}$ Mk 1$_{38}$. Anders 9$_{13}$ (s. z. St.). Zu dem gen. obi. τ. X. s. v. Dobschütz zu I Thess 2$_9$ u. S. 86. Für εἰς haben W-Zeugen (G it. vg. Ambst.) διὰ τὸ εὐ. und (D*E*) διὰ τοῦ εὐ. εἰς Angabe des Zweckes, s. Robertson Gr. 594f.[1].

Das Bild von der sich öffnenden Tür (I 16$_9$ Kol 4$_3$, vgl. auch εἴσοδος I Thess 1$_9$) ist ein echter Missionsausdruck, der zunächst ganz reale Bedeutung hat: in der fremden Stadt öffnet sich dem Missionar auf sein Klopfen hin (Apk 3$_{20}$) eine Tür, und er findet Herberge, einen Standort für weitere Besuche und ein Lokal zur Abhaltung seiner Vorträge und zur Versammlung der im Werden begriffenen Gemeinde Mt 10$_{11}$ff. Par. Apg 16$_{15}$, s. auch Diog. Laert. VI 5, 86 von dem Kyniker Krates: ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Θυρεπανοίκτης, διὰ τὸ εἰς πᾶσαν εἰσιέναι οἰκίαν καὶ νουθετεῖν, ein trefflicher Beleg für die verwandten Bedingungen kynischer und christlicher Propaganda. Diese wichtige Vorbedingung für ein längeres und erfolgreiches Wirken in einer Stadt wird dann zum Bilde für das geistige Wirken selbst: wie der Missionar (als äußerer Mensch genommen), so findet auch sein Wort, das Evangelium eine offene Tür. Das gilt kollektiv für die Stadt oder den Bezirk (so hier wie I 16$_9$ Kol 4$_3$ Apg 14$_{27}$ Apk 3$_8$, wie individuell für den einzelnen empfänglichen Hörer, vgl. Apg 16$_{14}$ Apk 3$_{20}$) Barn 16$_9$. In Apg 16$_{14}$f. wird erst eine „Herzenstür", darnach eine „Haustür" geöffnet. Der Zusatz ἐν κυρίῳ will deutlich machen, daß der Ausdruck bildlich gemeint ist und auf das Evang. Bezug hat (I Klem 48$_4$), vielleicht auch, daß der Erfolg dem Herrn zu danken ist Apg 14$_{27}$ 16$_{14}$ Kol 4$_3$ Od. Sal. 17$_8$ Jes 45$_1$.

In allen drei Teilen des II Kor spielt **Titus** eine Rolle: hier und 7$_6$ff. als Überbringer einer Botschaft des P. an Kor. wie als Überbringer von Nachrichten über Kor. an P., in 8$_6$ff. wie in 12$_{13}$ als Förderer der Kollekte in Kor.; vgl. noch Gal 2$_{1.3}$ II Tim 4$_{10}$ Tit 1$_1$ff. Das Schweigen der Apg über ihn[1], nach alttübinger Auffassung (Baur P. [1]129) mit Absicht erfolgt (s. auch A. Loisy Les Actes des Apôtres 618), ist in jedem Fall ein neuer Beweis für den fragmentarischen Charakter ihrer Berichterstattung. Scharfsinnige, aber unzulängliche Auskünfte s. bei G. Edmundson The Enigma of Titus (Expos. 1915 II, 321–34). So wissen wir wenig über seine Herkunft und über sein Leben, das ja nicht immer an das des P. gebunden gewesen zu sein braucht (Kol 4$_{10}$ff. wird er nicht erwähnt). Von seinem Geschick, schwierige Verhandlungen glücklich abzuwickeln, legt uns. Br. ein glänzendes Zeugnis ab. Hätten wir den Tränenbrief noch, so würden wir von seiner Person und seinem Verhältnis zu P. noch mehr wissen. Ramsay, P. in der Apg (St. Paul the Traveller) 1898, 231f.; Jülicher RE^3 IX 798–800; J. Moffatt Enc. Bibl. IV 5105ff; Ltzm. [2]107. Daß der Jude P. den Griechen Titus seinen Bruder nennt (vgl. 1$_1$), ist bezeichnend für die Tragweite des Gal 3$_{28}$ 6$_{15}$ angeführten Prinzips; hier drückt es speziell die Gefühle der Anhänglichkeit, Dankbarkeit und Solidarität aus, die P. gerade im jetzigen Augenblick für Titus hegt.

V. 13. Die äußeren Umstände, die sich erschließen lassen, waren folgende. P. war nach Troas gegangen, um dort längere Zeit zu bleiben und zu missionieren, er allein, jedenfalls nicht mit Timotheus (1$_1$). Dort hoffte er mit Titus zusammenzutreffen, besser ihn vorzufinden. P. war also erst geraume Zeit an seinem früheren Standort geblieben, von dem aus er Titus entsandt hatte, und sein Plan wird gewesen sein, nach der Ankunft des Titus, vielleicht

[1] Nach Zahn D. Apg. 403f. stand freilich in der „Urausgabe" 13$_1$ καὶ Τίτος ⟨Ἀντιοχεύς⟩.

mit ihm zusammen, noch einige Zeit in Troas zu wirken. Er wartete solange, bis er wahrnehmen konnte, daß eine Tür sich für das Evangelium auftat und bis in einem Widerstreit zwischen dem Drang, den von Gott geöffneten Zugang zu den Menschen in Troas zu benutzen, und der Sorge um Titus und die alte Gemeinde[1] diese Unruhe die Oberhand gewann und ihn von Troas weg nach Maz. trieb. Die Verabredung mit Titus war also die gewesen, daß er nach erledigtem Auftrag von Kor. über Maz. nach Troas kommen sollte, um dort auf P. zu warten. Die Sorge und Unruhe wuchs, weil P. befürchten mußte, daß Titus unerwünschte Schwierigkeiten in Kor. gefunden habe. Indem P. nach Maz. fuhr, um T. dort abzuwarten, gewann er die Tage, die T. zur Reise von Maz. nach Troas gebraucht haben würde; mit der Möglichkeit, daß die Schiffe sich kreuzen würden, scheint er nicht gerechnet zu haben. Die Reise läßt sich mit der Apg 20 1 erzählten Route Eph. – Maz. (Kollektenreise) identifizieren; man sieht dann wieder, wie ungenau und lückenhaft der Bericht des „Lukas" ist.

Die Wendung οὐκ ἔσχ. ἄνεσιν τῷ πν. μ. wiederholt sich mit kleiner Variante 7 5. ἄνεσις ist hier 'Ruhe, Entspannung' wie 8 13 II Thess 1 7 Apg 24 23 Barn 4 2; das Gegenteil, die Lösung s. 7 13 Mt 11 29. Zum Dativ s. noch Gen 8 9 Mt 11 29 Sir 51 27 I Kor 7 28 II 12 7. Das Perfekt (οὐκ ἔσχηκα ἄν.) – nach den vorangehenden Aoristen (1 23 2 1. 3) – weist auf die längere Dauer des unerträglichen Zustandes, vgl. Moulton Einführ. 227, Robertson Gr. 900 f.; anders Blaß-Debr. § 343, 2 und Bchm., die es als erzählendes, dem Aorist gleichwertiges Tempus nehmen. Das πνεῦμα ist hier wie Apg 17 16 der Träger des Innenlebens des Menschen P., wie es auf die Umstände und Eindrücke von außen reagiert ohne Beziehung auf das ihm verliehene πν. ἅγιον. Zu dem bei P. (und im N. T.) sonst nicht vorkommenden kausalen Dativ des substantivierten Infinitivs (τῷ μὴ εὑρεῖν statt διὰ τὸ ...) s. Blaß-Debr § 401, Moulton Einführ. 349 – in LXX vgl. II. Paral. 28 21 f. Eccl 1 16 Jes 56 6 IV Makk 17 20 f. DE 17 haben ἐν τῷ, ℵ* τοῦ μή. LP τὸ μή. Zur Wiederholung des regierenden Subjekts (με) s. Debr. § 406 3; zum einfachen μου und με (nach ἔσχηκα) statt des Reflexivpronom. vgl. Robertson Gr. 688. Zu ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἐξῆλθον εἰς Μακ. vgl. Apg 18 18 20 1 Mk 6 46. Wenn P. das Abschiednehmen besonders hervorhebt, so ist das ein Zeichen, wie schwer es ihm wurde, von so aussichtsreicher Stätte zu scheiden; mit αὐτοῖς sind seine Begleiter und die größtenteils neubekehrten Christen von Troas gemeint (vgl. ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι Ignat. ad Philad. 11 2 Smyrn. 12 1).

A II: Verherrlichung des apostolischen Amtes und Rechtfertigung der apostolischen Amtsführung zur Herstellung eines guten Einvernehmens mit der Gemeinde 2 14—7 4.

An der spannendsten Stelle bricht P. die Erzählung ab, um unvermittelt Gottes Lob für die Führungen seiner Ap. anzustimmen und weiter in mehrfachem Wechsel und fließendem Übergang 1) seine amtliche Befugtheit und seine Amtsführung zu rechtfertigen und 2) den ap. Dienst zu beschreiben und zu preisen. Erst 7 5 setzt die 2 14 jäh abgebrochene Erzählung wieder ein. Zwischen 2 13 und 7 5 stehend, kann also das ganze Stück als eine große Abschweifung betrachtet werden (so u. a. Plr., Gdt.), und es ist zu überlegen, ob sie als solche erträglich ist.

Der ganze Briefteil ist aus sehr mannigfachen Teilen zusammengesetzt. Er beginnt mit einem kleinen Hymnus 2 13–16 a (a), an den sich zunächst ein Stück persönlicher Apologie anschließt 2 16 b – 3 6 (b). Es folgt (c) eine midraschartig gehaltene Vergleichung des mosaischen und des ap. Dienstes (3 7–18); an ein neues Stück apologetischen Selbstzeugnisses (d;

[1] Vgl. zu dieser Spannung zwischen Mission und Gemeindepflege E. Stange Paulin. Reisepläne S. 54 f. Eine Spannung anderer Art Phil 1 21 ff., vgl. auch I 16 9.

4 1–6) schließen sich zwei längere Gedankenreihen an (e), die beide den Durchbruch der Lebenskräfte und die Überwindung der Vergänglichkeit zum Gegenstand haben (4 7–18 5 1–10). Ein letzter, in sich reich gegliederter Hauptteil (f) verbindet den Aufweis der eigenen Bewährung im ap. Dienst mit einer eindringlichen Darlegung der ap. Heilsbotschaft und schließt mit ernsten und warmherzigen Mahnungen an die Gemeinde 5 11 — 7 4.

a) **Einleitung 2 14–16a.** Lobpreis Gottes für die Führungen der Apostel. Seinem Stil nach ist das Stück ein kleiner Hymnus, als solcher gleich durch die ersten Worte χάρις τῷ θεῷ gekennzeichnet, die hier beinahe mit einem εὐλογητὸς ὁ θεός gleichbedeutend sind. Anlaß und Gegenstand des Lobpreises ist V. 14 in zwei prädizierenden Partizipien gegeben: τῷ .. θριαμβεύοντι .. καὶ .. φανεροῦντι, deren präsentische Form anzeigt, daß es sich nicht um eine einzelne, eben erlebte Heilstat, sondern um dauernde Machtoffenbarungen handelt. Die beiden Zeilen sind symmetrisch gebaut, vgl. πάντοτε und ἐν παντὶ τόπῳ usw. Der Hymnus schließt mit einer Erläuterung der zweiten Prädizierung (τὴν ὀσμὴν ... φανεροῦντι), die auch ihrerseits eine Verherrlichung Gottes einschließt (εὐωδία .. τῷ θεῷ) V. 15. 16a.

Von stilistischen Parallelen kommen die Stellen 8 16 und I 15 57 am nächsten: 8 16, ein Lobpreis als neuer Einsatz im gleichen Zusammenhang, I 15 57 eine das Vorangehende abschließende Doxologie. Nur die erste Analogie kommt hier in Betracht, da ein wirklicher Anschluß an 2 12f. oder 2 5ff. völlig fehlt. Freilich meinen die meisten Erklärer eine fein erdachte innere Vermittlung wahrzunehmen. Aber keine dieser Erklärungen befriedigt. Wenn die Meisten die Gedanken und Voraussetzungen von 7 5ff. heranziehen (charakteristisch besonders Bt.), so ist eben dies das Seltsame, daß eine Erzählung jäh abgebrochen wird, ehe die Hauptsache, auf der alle weiteren Reflexionen ruhen sollen, genannt ist, und daß diese Hauptsache, nachdem der Strom der Gedanken versiegt, nun als etwas Neues mitgeteilt wird. Der Jubelruf wird auch dann nicht deutlicher, wenn wir mit Ltzm., Bchm. zu den „guten Nachrichten aus Kor." — die eben noch gar nicht erwähnt sind — auch noch die Erinnerung an die Erfolge in Troas (die doch noch sehr gering waren und von P. gerade nicht ausgenutzt werden konnten) und an die Wirksamkeit in Mz. (von der wir gar nichts Positives erfahren) hinzunehmen, um die Stimmung des Ap. zu erklären. Nach der ingeniösen Erklärung von (Wieseler und) Schneck. soll 2 12f. die Situation des P. ganz richtig wiedergeben, indem in diesem Moment Titus noch nicht eingetroffen war; inzwischen suchte P. in 2 14ff. sich über seine peinliche Lage in dankbarer Ergebenheit zu trösten und zu erheben (S. 310f.); aber undenkbar ist, daß P. 2 5–11 (den neuen Bescheid!) und überhaupt den ganzen ersten Briefteil 1 1 – 7 1 niedergeschrieben haben sollte, ehe er von T. erfuhr, wie die Gemeinde den vorherigen Brief aufgenommen habe. So drängt alles zu der Vermutung, daß der Text nicht in Ordnung ist. Der Einsatz 2 14ff. verlangt vor sich eine einigermaßen abgeschlossene Gedankenreihe. Entweder gehört 2 12f. an andere Stelle (s. o. S. 19 u. 93) — der Übergang von 2 11 zu 2 14 wäre um vieles erträglicher — oder es ist die ursprüngliche Fortsetzung von 2 12f. herausgefallen, d. h. 7 5–16 ist hier einzusetzen (auch an 7 16 würde 2 14ff. gut anschließen); dann wären die von den Erklärern eingetragenen Voraussetzungen wirklich auch im Text vorausgegangen.

Eine große Schwierigkeit macht in **V. 14a** das den Ton angebende Wort θριαμβεύειν. Man erwartet nach χάρις ein Wort für die Erfolge, die die Ap. Gott zu danken haben; also möchte man übersetzen: triumphieren lassen (Schm., Bls., Gdt.), zum Siege führen (Weizs.). Nur ist diese Bedeutung (1) sonst nicht nachgewiesen, indes nach Analogie sonstiger Worte auf -εύειν, die gleichfalls faktitive Bedeutung haben (μαθητεύειν u. a.), wohl möglich. Sonst kommen noch folgende Übersetzungen in Betracht: 2) einen Besiegten und Gefangenen im Triumphe aufführen, s. Plut. Thes. et Rom. comp. 4 p. 38D, Anton. 84 p. 954; einen Triumph über jemd. erlangen Kol 2 15 (so Hnr., Schl.); 3) eingefangene Verbrecher in den Straßen ‚herumführen' (Belege bei Ltzm.), 4) ab-

geschwächt dann ‘öffentlich einherführen, hin- und herschicken’ (so die patrist. Exeget., doch mit Anspielung an die Triumphzüge) oder mit einer kleinen Nuance ‘ruchbar, bekannt machen, zur Schau stellen’, so A. S. Hunt Expos. 7 VII 473, M. M. Voc. 293, unter Berufung auf Berl. Griech. Urk. 1061 19 πρὸς τὸ μὴ ἐκθριαμβισθῆναι τὸ πρᾶγμα, sowie auf Photions Umschreibung δημοσιεύσας; darnach 5) ‘beschämen’, z. B. Leontius, Leben des Joh. d. Barmherz. 17 S. 35 23 Gelzer (θρ. neben καταισχύνειν); 6) endlich übertragen ‘mit etwas prunken’, so Tatian Or. 26, 1. S. noch Bchm., Ltzm.[2]. Die Entscheidung ist aus dem Charakter der Stelle zu holen. Nach den meisten Exeg. hat P. sich hier als den Besiegten bezeichnet, den Christus im Triumph durch die Welt führe (vgl. bes. Wettst.), und unter Berufung auf Kol 2 15 (sofern auch da das Subjekt Gott ist und ἐν αὐτῷ = ἐν X., vgl. Dibelius im Hdbch. z. St.) wird dann übersetzt: ‘der in Chr. als seinem siegreichen Feldherrn über uns triumphiert’ bzw. ‘im Triumphzuge Christi uns aufführt’. Diese Übersetzung, die wohl lexikographisch die beste ist, hat indes sachliche Schwierigkeiten. Von einem Unterliegen des P., einem Triumphe Gottes über ihn ist im Zusammenhang nicht die Rede, am wenigsten in V. 12 f. (Bchm.). Im Gegenteil, wenn man die 7 5 ff. berichteten Ereignisse hinzunimmt, dann hat P. dank göttlicher Hilfe einen Sieg, einen Triumph erlebt. Man vergesse auch nicht, daß ein Triumphzug endet mit der Hinrichtung der Überwundenen und der Verkündigung dieses Ausgangs (vgl. Jos. Bell. VII 5, 6). Hat P. hier seine Missionstätigkeit im Auge, dann hat man ihn sich vielmehr aktiv vorzustellen, sei es als Träger seiner Trophäen (Thdt., Chrys.), sei es als Träger der Weihrauchfässer, sei es als Herold, der die Siege verkündet, sei es als Unterführer oder Soldat, der die Gefangenen an der Hand führt. Jedenfalls ist ‘Christus der Sieger und P. der Zeuge dieses Sieges’ das Hauptmoment der Aussage[1]. Wir stellen also zur Wahl: ‘in der Kraft Christi triumphieren lassen’ (1) oder ‘in der Kraft Christi im Triumph herumführen’ (4), d. i. zur Kundmachung des Triumphes Christi über die Welt, vgl. Kol 2 15.

Nun liegt es nach dem Zusammenhang V. 14b. 15 sehr nahe, das Verbreiten von Wohlgeruch auf den Weihrauch zu beziehen, der etwa bei Triumphzügen verbrannt wurde (Mr.-Hnr., Schm., Plr. u. a.); Belege dafür s. Appian Libyc. 66 ἐπὶ δ' αὐτῷ θυμιατηρίων πλῆθος καὶ ὁ στρατηγὸς ἐπὶ τοῖς θυμιάμασιν, Cassius Dio 74, 1 ἥ τε γὰρ πόλις πᾶσα ... φωτί τε καὶ θυμιάμασιν ἔλαμπε, Horat. Ode IV 2, 50 f. non semel dicemus, io Triumphe, civitas omnis, dabimusque divis tura benignis. Weihrauchduft im Festzug, in den Feststraßen und beim Festopfer ist also eine gegebene Assoziation (gegen Wissowa bei Ltzm.); s. auch Daremberg-Saglio Diction. des Antiqu. V 489. P. könnte also die Ap. mit den Trägern der Weihrauchkessel verglichen haben.

Ganz unmißverständlich wird nun **V. 14b** der Dienst beschrieben, zu dem Gott die Ap. gebraucht: er macht durch sie allerorten den Geruch seiner Erkenntnis offenbar. φανεροῦν, sonst vielfach von der geschehenen Heilsoffenbarung in Christus (z. B. Röm 3 21 16 26 Kol 1 26) oder eschatologisch gebraucht (z. B. I 4 5 Kol 3 4), ist hier Terminus für die Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen (Röm 1 19), speziell in der ap. Missionspredigt, vgl. Kol 4 4 Tit 1 3. αὐτοῦ ist auf Gott zu beziehen (4 6 10 5 Gal 4 9), doch kann auch Christus gemeint sein; auch im ersteren Fall ist die Gnosis durch Chr. vermittelt (4 6).

Nun ist aber die Tätigkeit der Ap. von V. 14b bis 16a unter dem Bild eines Geruches veranschaulicht, der von den Ap. ausgehend, sich überallhin

[1] Eine interessante religionsgeschichtliche Analogie ist „der Triumphzug des Dionysos", s. R. M. Pope Expos. Times 21, 19–21.

verbreitet (Joh 12$_3$) und entweder Leben oder Tod wirkt. In der Erläuterung **V. 15** erleidet die Anwendung des Bildes eine leichte Verschiebung, wie das oft bei P. vorkommt: statt der Erkenntnis wird ihr Vermittler, der Ap., selbst zum Wohlgeruch. Dürften wir noch an die Szenerie des Triumphzuges denken, so wären die Ap. nun geradezu die Weihrauchkessel (Daechsel 236). Geschmackvoller scheint es, sie als Personen vorzustellen, die einen bestimmten Duft ausströmen, weil ein Odeur, eine Narde über sie ausgegossen ist, vgl. Joh 12$_3$, Ignat. Eph. 17$_1$, Eus. hist. eccl. V 1, 35, Ap. Bar. 67$_6$.

Nun sind noch zwei Zusätze von Wichtigkeit: τῷ θεῷ und ἐν τοῖς σωζ. κ. ἐν τ. ἀπολλυμένοις. Mit τ. θεῷ scheint eine neue Nuance eingeführt zu werden, da wir damit an die der LXX geläufige Verbindung ὀσμὴ (oder εἰς ὀσμὴν) εὐωδίας τῷ κυρίῳ erinnert werden, womit zum Überfluß auch noch die Assoziation der Opfervorstellung hereingebracht wäre; diese Häufung der Assoziationen (Triumphzug, Ausbreitung der Erkenntnis, Opfergabe) wirkt nun freilich unschön; das Opfermotiv ist um so störender, als, wie die Fortsetzung zeigt, P. an die Ausbreitung der εὐωδία unter den Menschen, nicht an das Aufsteigen zu Gott, denkt. Wir werden daher den Opfergedanken lieber ganz ausschalten und entweder das τῷ θεῷ mit K als Glosse ausscheiden (so J. Weiß Aufgaben der neut. Wiss. 32) oder einfacher mit ‘Gott zu Ehren’ oder ‘Gott zu Dienst’ übersetzen.

Die Vorstellung „vom **göttlichen Wohlgeruch**“ war im Altertum, wie E. Lohmeyer (in den Sitzb. der Heidelb. Ak. 1918) gezeigt hat, weit verbreitet. Für die Übertragung der Idee auf Christus und auf seine Ap. kommt noch speziell in Betracht: 1) daß Christus der Gesalbte ist, und daß auch seine Ap. eine lebenspendende Salbung empfangen haben, vgl. zu 1$_{21}$, Reitz. Helleniſt. Myst. ^{2}52ff., die Markosier bei Iren. adv. Haer. I 21, 3 (14, 2 H.), Ignat. a. a. O.; 2) daß in bildlicher Sprechweise auch die Wirkung der lebenspendenden Erkenntnis, der Heilslehre mit der des Wohlgeruchs verglichen wurde, so schon von der jüdischen Weisheit Sir 24$_{15}$ 39$_{13}$f., weiter Ap Bar. 67$_6$. So erklären sich die paulin. Wendungen zur Genüge. Wohlriechend ist einmal die „Erkenntnis“, die die Ap. bei sich führen und ausbreiten; wohlriechend sind sodann die Ap. selbst, weil sie mit dem heil. Geist gesalbt sind, weil sie Christus selbst in sich tragen, vgl. 4$_{10}$f. Gal 2$_{20}$ 4$_{19}$. — Vgl. noch Böklen Die Verwandtsch. der jüdisch-christl. mit d. persischen Eschat. 1902, 65ff.

Überraschend ist nun in dem anderen Zusatz das zweite Glied ἐν τ. ἀπολλυμένοις, da Wohlgeruch doch als heilbringend gilt. Und doch zeigt **V. 16a**, daß P. mit Bewußtsein die beiden zusammengehörigen „Typen aus der eschatologischen Dogmatik“ (J. Weiß zu I 1$_{18}$ S. 26, vgl. auch v. Dobsch. zu II Thess 2$_{10}$)[1] herangezogen hat. Es liegt also die Idee vor, daß ein Geruch, der an sich heilkräftig ist, unter bestimmten Bedingungen verderblich wirkt. Diese Vorstellung ist nun gut bezeugt (s. Wettst. z. St.). Da ist zunächst an die naturwissenschaftliche Beobachtung zu erinnern, daß Wohlgerüche auf manche Tiere tödlich wirken, s. Aristot. de mirab. auscult. 147 II p. 845 Bekker λέγεται καὶ τοὺς γῦπας ὑπὸ τῆς τῶν μύρων ὀσμῆς ἀποθνήσκειν, ἐάν τις αὐτοὺς χρίσῃ . . . ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς κανθάρους ὑπὸ τῆς τῶν ῥόδων ὀσμῆς, Aelian. Hist. Anim. III 7, vgl. Thdt. z. St. Theoph. behauptet Gleiches von den Schweinen. Diese Erscheinung wird nun bei den Rabbinen der späteren Zeit auf die zwiefältige Wirkung des Gesetzes bezogen, womit eine vollkommene Analogie zu den Gedanken des P. gegeben ist, vgl. z. B. Schabb. 88b, wo die

[1] S. noch Liechtenhan Göttl. Vorherbestimmung bei P. u. i. d. Posidonian. Philosoph. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F. 18) 1922, 33ff.

Thorah für die einen ein Gewürz des Lebens, für die anderen ein Gewürz des Todes genannt wird (Goldschm. I 522), vgl. Joma 72b (a. a. O. II 966), Taanith 7a (a. a. O. III 422). Es ist dasselbe Doppelgesetz, das ohne Bild Philo de mut. nom. 202 p. 609 beschreibt: τῶν δὲ θείων δογμάτων οἱ μὲν ἀκούουσιν ἐπ' ὠφελείᾳ, οἱ δ' ἐπὶ βλάπῃ αὐτῶν τε καὶ ἑτέρων (Siegfried, Philo .. als Ausleger des A. T. S. 309), vgl. auch I 1 18 I Petr 2 7 Joh 3 20 f., s. noch Bt. z. St. ὀσμὴ ἐκ θαν. ist also etwa Leichengeruch, Verwesensgeruch, Pesthauch (Kühl), vgl. Joh 11 39, ein Abscheu weckender, zu schleunigster Abkehr und Flucht treibender Geruch, vgl. Tob 8 2 f. So wirkt die ap. Predigt von Christus auf die ἀπολλύμενοι: sie ärgern sich daran, verkennen die Lebenskraft und wenden sich ab, vgl. Apg 13 45 17 32 18 6 usw.

Nun schreibt P. genauer nach der herrschenden Lesart οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θαν. εἰς θάν., οἷς δὲ ὀ. ἐκ ζ. εἰς ζ. (ℵABC Klem. Orig. boh. sah.), während der WK-Text beidemale ἐκ streicht (so Rück., Hnr., Hfm., Gdt. u. a.). Die Lesart mit ἐκ erinnert an ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν 3 18 und ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Röm 1 16, vor allem Ps 83 8 ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν, Jer 9 2 ἐκ κακῶν εἰς κακά. Im Gegensatz zu 3 18 und Röm 1 16 ist hier die Folge deutlich: ἐκ (oder Genitiv) bezeichnet die von dem Ap. als dem „Wohlgeruch Christi" ausgehende Kraft, εἰς ihre Wirkung auf den einzelnen Menschen. Schwierigkeit macht nur ἐκ θανάτου, wonach also auch „Tod" real in der εὐωδία Χριστοῦ enthalten sein würde, daher Grotius κακωδία ergänzen wollte. Diese Vorstellung ist indes nichts anderes als ein Schluß von der Wirkung auf die wirkende Kraft. Daß Christus oder das Evangelium oder das „Wort" Heil und Verderben wirkt, ist auch sonst bekannt, vgl. I 1 18 Röm 9 18. 22 Lk 2 34 Joh 3 20 f. Mt 10 28 (IV Reg 5 7) usw.; dann hat uns. St. einen prädestinatianischen Klang.

Annehmbar, aber im Blick auf den Zusammenhang (ὀσμὴ ἐκ) weniger wahrscheinlich, ist auch die Deutung: 'von einer Stufe des Todes oder Lebens in die andere führend' (Bchm., Ltzm., Plr.). Etwas einfacher scheinen die Gedanken zu liegen, wenn wir ἐκ streichen; dann sind ζωῆς und θανάτου Genitive qualitatis und läßt sich die „Qualität" auf die Wirkung beziehen; jedenfalls bleibt die Idee, daß der Tod in natura aus dem Ap. herausteigt, mehr im Hintergrunde.

In der letzten Zeile sind die Wirkungen umgestellt, so daß mit εἰς ζωὴν ein freudiger Abschluß erreicht ist. So enthält der kurze Hymnus eine scharf umrissene Beschreibung des ap. Dienstes. Die erste derart in uns. Br.: mit den Kräften der göttlichen Erkenntnis ausgerüstet gehen die Ap. unter die Menschen und bewirken ihre Scheidung in Gerettete und Verlorene. Für diesen Ehrendienst, der ihm anvertraut ist, legt sich dem Ap. der Dank an Gott auf die Lippen.

b) 2 16b—3 6. Erste Wiederaufnahme der Selbstverteidigung.

α) Die Tauglichkeit des Briefschreibers zum apostolischen Dienst 2 16b. 17.

V. 16b. Abermals schließt der Einsatz nicht gut an das Vorangegangene an. Die Frage: καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός: setzt ja doch eigentlich voraus, daß bisher nur von dem Amt an sich, noch nicht von seinen Trägern die Rede war; in V. 14—16a dagegen war Gott gerade darum gepriesen, daß er „uns" in seinem Dienst auftreten läßt. Nicht „wer ist dazu tüchtig?" hätte P. fortfahren sollen, sondern etwa: „wer gehört zu uns?" Auch der plötzlich einfallende polemische Ton überrascht. Richtig hat Völter (P. 81 ff.) gesehen, daß die ruhige Darlegung 4 6 ff. eine viel bessere Fortsetzung zu 2 14—16a darstellen würde als 2 16b ff. (es wird dann die Salbe zu dem Schatz, den die Ap. in tönernen Gefäßen tragen); er läßt darum 4 6 ff. unmittelbar auf 2 16a folgen und schaltet das polemische Stück 2 16b—4 5 als das Produkt eines späteren

Pauliners aus. Man möchte vermuten, daß hier einige vermittelnde Worte ausgefallen seien; sonst genügt auch eine Diktierpause, um den schlecht vermittelten Übergang in die Polemik zu erklären.

Die fragenden Worte erinnern stark an Joel 2 11 (vgl. Apk 6 17) καὶ τίς ἔσται ἱκανὸς αὐτῇ (sc. τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ κυρίου), vgl. auch Mk 10 26. Freilich an uns. St. bezieht sich die Frage nicht auf die allgemeine Rettung, sondern auf die Fähigkeit zur Führung des Amtes, das den Träger mit Christus zusammenführt und den Menschen die Entscheidung über Leben und Tod abzwingt.

Zu ἱκανός, verbunden mit πρός s. Beispiele bei Wettst. z. St. u. vgl. δυνατά πρός 10 4. Ähnlich auch 1 Klem 50 1 f. Zahlreiche Belege aus Philo in Loesners observationes ad N. T. e. Philone Alex. 1777 p. 301 ff.

Man erwartet darum auch nun eine bestimmte Antwort, entweder eine Aufzählung der für die Übernahme des ap. Dienstes erforderlichen Qualitäten (vgl. Ps 23 (24) 3 f.) oder direkte Kennzeichnung der Berufenen; da die Frage auch als Resignationsfrage aufgefaßt werden kann (wie Joel 2 11 Apk 6 17 Mk 10 26 Röm 11 34 f. [LXX] u. ö., Philo de sacr. Ab. et Caini 10 p. 165), hätte die Antwort auch mit οὐδείς εἰ μή eingeleitet werden können, etwa οὐδείς εἰ μὴ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν (vgl. 10 18) oder ἱκάνωσεν (3 5). Aber nichts derart steht im Text; vielmehr folgt **V. 17** ein mit γάρ angeschlossenes Selbstzeugnis des Ap. über seine Stellung zum Wort, wodurch er sich von der der „Vielen" unterscheidet, also gar keine Antwort, sondern die Begründung für eine Antwort, die ausgefallen oder unterdrückt ist und die bereits unzweideutig P. und seine Mitarbeiter als die einzig Befugten bezeichnet haben müßte[1]. P. stellt sich zunächst „den Vielen"[2] gegenüber, die „Gottes Wort verschachern". Ob καπηλεύοντες zu ἐσμέν oder zu ὡς οἱ πολλοί zu ziehen ist, läßt sich nicht entscheiden.

Der Ausdruck καπηλεύειν[3] τὸν λόγον τοῦ θεοῦ geht wohl auf die von Plato inaugurierte Polemik gegen das Sophistenwesen zurück, vgl. Protag. 5 p. 313 C. D ἆρ' οὖν ... ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται: ... οὕτω δὴ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις, καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι. ἐπαινοῦσι μὲν πάντα ἃ πωλοῦσι, τάχα δ' ἄν τινες ... καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν. Sophist. 19 p. 231 D. E; Lucian Hermotimos 59 ὥστε ἔγωγε οὐκ ἔχω εἰπεῖν καθ' ὅτι σοι ὅμοιος φιλοσοφία καὶ οἶνος, εἰ μὴ ἄρα κατὰ τοῦτο μόνον, ὅτι καὶ οἱ φιλόσοφοι ἀποδίδονται τὰ μαθήματα ὥσπερ οἱ κάπηλοι, κερασάμενοί γε οἱ πολλοὶ καὶ δολώσαντες καὶ κακομετροῦντες. Aristides Plat. 2 p. 144; Philo Mos. II 212 p. 167, gig. 39 p. 268, spec. leg. IV 51 p. 344. Philostratus Vita Apollon. I 16 (13) πάνθ' ὑπὲρ χρημάτων αὐτὸν πράττοντα ἐπέσκωπτεν οὗτος καὶ ἀπῆγε τοῦ χρηματίζεσθαί τε καὶ τὴν σοφίαν καπηλεύειν. Jamblich. Vita Pythag. 34 (? Wettst.). Justin Dialog 2 3, Lucian Menipp 5, Dio v. Prusa Orat. XII 16. Weiteres bei Wettst.

Diese Verurteilung der Sophistik durch die, die sich als echte Philosophen fühlen, überträgt P. in die christliche Gemeinde. Die „Vielen" sind Lehrer, die 1) Gottes Wort verschachern, d. h. für Geld anbieten, vgl. Apg 8 18 f. und 2) es fälschen, d. i. mit falschen, unechten, selbstgemachten Zusätzen versehen, vgl. 4 2 δολοῦντες τὸν λόγον τ. θ., Mk 7 13. Erstgenanntes Moment kommt zunächst in Betracht. Gegen den Verdacht, daß ihn ein Erwerbsinteresse in seiner Arbeit leite, hat P. sich selbst 1 Thess 2 5 verteidigen müssen (s. v. Dobsch.

[1] Vg. sucht das Fehlende durch Einschiebung von tam zu ersetzen: et ad haec quis tam idoneus (sc. sicut nos)?

[2] Für οἱ πολλοί ℵABCK vg. boh. sah. u. a. bieten DGL pesch. οἱ λοιποί, vgl. Lk 18 11 1 Thess 4 13 5 6 Röm 11 8 1 Kor 9 5, von Godet akzeptiert.

[3] „Ταλαντεύοντες" (unentschieden hin und her schwankend) in 4* ist eine interessante Glosse.

Thess. 106 f. 2 ff.), vgl. II 12 16 ff. Hier wirft er ihn mit voller Bestimmtheit auf seine (christlichen) Gegner und Konkurrenten, vgl. II Petr 2 3. Er setzt also hier sein Verhalten, den Verzicht auf gemeindliche Unterstützung (vgl. 11 7 ff. I 9 15 ff. II Thess 3 9), als das Kennzeichen echten Aposteltums voraus, vgl. Did. 11 3 – 12 4 (12 4 χριστέμπορος) und macht die sonst auch von ihm hochgehaltene und auch durch ein Herrenwort sanktionierte Sitte (I 9 4 ff. Gal 6 6) verächtlich (καπηλεύειν τ. λόγ. scheint = ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν I 9 14); vgl. auch Ps. Klem. Hom. III 71. Es kommt freilich hinzu, daß P. die πολλοί auch nicht als berufene Wortverkünder ansieht: mit der antisophistischen Kritik der griechischen Philosophen verbindet er also die der Schriftpropheten gegen die Pseudopropheten, vgl. Dt 18 20 Jer 23 9 ff. Ez 13 3. 17 ff. – Das zweite Moment wird sich, wenn P. es mitfühlt, auf das Einfälschen einer „anderen" Lehre beziehen (11 4), vermutlich judaistischer Irrlehre (Klr., Hnr., Plr. u. a.). Nach dem Urteil des P. sind also die meisten „Evangeliums"-Verkünder geldgierige und unberufene, betrügerische Menschen. Er und die Seinen sind die wenigen echten, ehrlichen, selbstlosen Arbeiter im Reiche Gottes; mit Verachtung sieht er auf die „Vielen" herab[1]. Man achte auf die Form der Aussage: es ist der Stil der Unschuldsbeteuerung, seine deutlichste Anwendung das Wort des Pharisäers Lk 18 11. Das Wort ist ein Seitenhieb auf die ganze Sippe der ihm feindlich gesinnten Missionare und Gemeindeprediger, wie sie in Kor. und überall in Menge sich herumtreibt[2]. Diese Polemik klingt hier zum ersten Mal in II Kor an (vgl. 3 1 4 2 5 12 usw.); doch ist die Hauptsache hier die Herausstellung der eigenen persönlichen Lauterkeit, also die Wiederaufnahme der in 1 12–14 u. 15 ff. begonnenen Selbstverteidigung.

Der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ stammt aus der LXX, ist freilich da sehr selten; bei P. s. 4 2 I 14 36 u. ö.; häufiger in Lk Apg; gemeint ist fast immer die Verkündigung der christlichen Missionare, nur Röm 9 6 die alttest. Verheißung. Cremer-Kögel [10] 672–674. Harnack Kirchenverfassung und Kirchenrecht 1910, 240 - 252. v. Dobsch. Thess. 86. J. Schniewind Die Begriffe Wort u. Evangelium bei P. 1910, 10 ff.

Die positive Erklärung, mit der die apologetische Auslassung vorläufig schließt, enthält vier Momente (vgl. 12 19 11 30 Röm 9 1). Langsam und wuchtig muß man sich die kurzen, aber vielsagenden Worte gesprochen denken; die Häufung dient dazu, mit größtem Nachdruck die göttliche Sanktionierung der ap. Amtsführung zu behaupten[3]. Mit ὡς ἐξ εἰλικρινίας (1) greift P. auf ein Wort aus dem Einsatz seiner Selbstverteidigung 1 12 zurück. Ein λαλεῖν ἐξ εἰλικρ. weist jede selbstsüchtige Absicht bei der missionarischen Tätigkeit ab. Das ὡς (auch zu 2) ist nicht abschwächendes „gleichsam", sondern ein das Zutreffende der Aussage verstärkendes „gleichwie" (es ist Abkürzung von ὡς οἱ ἐξ εἰλ. und ἐκ θεοῦ λαλοῦντες, vgl. I Petr 4 11 Joh 1 14 b). Was weiter noch hinzugefügt wird, ist der Erweis dieser Lauterkeit: ἐκ θεοῦ λαλεῖν (2) ist 'in Gottes Auftrag, nach göttlicher Eingebung reden, Gottes Worte sprechen', vgl. II Petr 1 21 Mt 10 20 Par. I Thess 2 13 I Petr 4 11 a, Od. Sal. 26 10 Joh 3 31 ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, 8 44 I Joh 4 5, Pausanias X 12, 11 τοσαῦται μὲν ἄχρι ἐμοῦ λέγονται γυναῖκες καὶ

[1] Verwandt ist auch die Abscheu des griechischen Weisen vor den „Vielen", der unverständigen Masse, vgl. Epikt. Diss. II 1 22, Philo quis rer. div. haer. 42 p. 479, Plut. de aud. poet. 12 p. 33 a, Plotin Ennead. II 9, 9, auch Eus. h. eccl. III 39, 3.

[2] S. noch Hermas Mand. XI u. dazu Dibel. im Ergzbd. zu Ltzm.s Hdb. u. Lucian Peregr. 13.

[3] Zur Wiederholung des ἀλλά vgl. 7 11 I 6 11; sie spiegelt die Lebhaftigkeit der Beteuerung wieder. G g u. a. lassen das zweite ἀλλά aus.

ἄνδρες ἐκ θεοῦ μαντεύσασθαι. Κατέναντι θεοῦ (3) (so ℵ*ABC P 17) oder κατενώπιον θ. (so WK)[1] ist eine Berufung auf Gottes prüfendes und bestätigendes Urteil und Zeugnis (vgl. 1 23), subjektiv die Versicherung des Gefühls der Verantwortung. ἐν Χριστῷ sc. λαλεῖν (4) gibt ein Merkmal, wodurch der Ap. sich vor dem Propheten (Jer 15 19) auszeichnet. Die Wendung hat hier volle Kraft: das Reden ist ein realer Ausfluß der Gemeinschaft mit Christus: ‘ich rede in Christus’ ist von ‘Christus redet in mir’ 13 3 im Wesen nicht verschieden (ἐν X. λαλ. ist auch = λαλεῖν ἐν πνεύματι 1 12 3).

β) Die kor. Gemeinde der ausreichende und legitime Empfehlungsbrief für P. 3 1–3. — Erst V. 4–6 setzt P. die Bezeugung seiner Tauglichkeit zum Apostolate fort. Er bricht ab, um erst einen ungerechten und seinem Ansehen wie der Wirkung seines Briefs unzuträglichen Einwurf abzuweisen: unfreundliche Leser könnten ihm angesichts der eben diktierten wie der noch beabsichtigten Sätze den Vorwurf unangebrachter „Selbstempfehlung“ machen; das bringt ihn auf die von „Anderen“ begehrten „Empfehlungsbriefe“, die er nicht nötig hat, da er einen vollgültigen lebendigen Legitimationsbrief besitzt — in der Gemeinde. — Die Frage **V. 1a** „fangen wir (nun) wieder an, uns selbst zu empfehlen?“[2] setzt voraus, daß P. 1) schon mehrfach in Briefen und vielleicht auch mündlich seine Tauglichkeit zum ap. Dienst zu erweisen versucht hat, 2) daß die Gemeinde oder ein Teil von ihr von Anfang an oder allmählich diese Empfehlungen aus dem eigenen Mund des Ap. lästig gefunden hat, so daß P. jetzt abermals das Mißfallen seiner Leser zu erregen fürchtet, wenn er dem Einwurf nicht vorbeugt. Nun findet sich die umfassendste, herausforderndste und überzeugendste „Selbstempfehlung“ oder Selbstberühmung in II C (vgl. das Stichwort συνιστάνειν 10 12. 18 12 11), und so erscheint es sehr plausibel, wenn Hsr. und andere Vertreter seiner Hypothese (C = Zwischenbrief) den Einwurf ausschließlich oder vornehmlich auf K. 11f. beziehen. Aber „Selbstempfehlungen“ fehlen auch in I nicht (vgl. 3 10 4 1ff. 4 15ff. 8 13, vor allem 9 1ff. 26ff., weiter 11 1 14 18f. 15 10); auch im (verloren gegangenen) Tränenbrief mögen sie gestanden haben, und Anlässe zur Aufstellung von Selbstempfehlungen und zum Ärger darüber waren vorhanden, solange das Zerwürfnis zwischen Gemeinde und Ap. bestand. Immerhin verlangt der Satz das Zugeständnis, daß schon Auseinandersetzungen ähnlich denen in C vorausgegangen sein müssen.

Auch in der juristischen Praxis des Altertums gilt die Selbstempfehlung oder Selbstverteidigung als eine üble Sache, die der Person mehr schadet als nützt, vgl. Demosth. de corona 3, Plut. de se ips. laud. s. u. zu 11 16ff. Dem entspricht Joh 5 31 und P. selbst 10 12. 18. Dem steht indes entgegen, daß die Selbstempfehlung oder Selbstanpreisung ein fester Topos sowohl in der profanen Polemik (vgl. Demosth. de corona) wie in der religiösen Bekehrungs- und Missionsrede ist (Sir 51 18ff., Ode Sal 33, Ed. Norden Agnostos Theos 7; 190); die synoptische wie gerade auch die johann. Überlieferung wendet sie an, vgl. Mt 11 27–30 Joh 8 12ff. u. passim. Auch P. ist durch die

[1] Über κατέναντι vgl. Robertson Gr. 643f.; es ist häufig in Sirach. Κατενώπιον 8mal in LXX, im N.T. noch Kol 1 22 = Eph 1 4 und Jud 24 (immer in Verbindung mit Gott), sonst nur Polyk. ad Phil. 5 2 und in einem wohl christlich beeinflußten Pap. S. noch J. Waldis Präpositionsadverbien mit d. Bedeutung „vor“ in der LXX, Luzern 1922; Wikenhauser Bibl. Zeitsch. 8, 263ff.; M. M. Voc. 335, 220.

[2] Daß schon V. 1a Frage, beweist Bchm. zum Überfluß gegen Hfm., s. auch Robertson Gr. 1175. Über die Form συνιστάνειν neben συνιστᾶν BD* 17 und συνιστάναι G vgl. Debrunner § 93, Robertson 375f. Das πάλιν kann natürlich auch zu συνιστάνειν gezogen werden, s. 5 12.

Umstände dazu getrieben worden, von ihr Gebrauch zu machen, um sich gegen Verdächtigungen zu sichern, die die Auswirkung seiner Botschaft beeinträchtigen konnten, vgl. I Thess 2 1–12 Gal 1 10 – 2 21 I Kor s. o., II Kor 11 1 – 12 13 (s. d. Erkl.). Die Selbstanpreisung ist dem religiösen Zeugen Bedürfnis, wenn es darauf ankommt, dem prüfenden, zweifelnden, ablehnenden Hörer die Befugtheit des Zeugen zur Ausrichtung seiner Botschaft oder seiner Verheißungen zu erweisen.

Eine Antwort auf die erste Frage gibt P. nicht, da er rasch eine zweite Frage **V. 1b** anfügt[1] und diese mit einem Bescheid versieht, der indirekt auch der ersten Frage gilt: so wenig P. Empfehlungsbriefe nötig hat, so wenig denkt er daran, in unzulässiger Weise „sich selbst zu empfehlen", wie die Kor. es ihm nachsagen. Ja, die zweite Frage mit ihrem polemischen Hinweis auf seine Gegner (die τινές sind die in Kor. aufgetretenen Exemplare der πολλοί 2 17) ist schon an sich eine Zurückweisung des in der ersten angedeuteten Anwurfes: „Selbstempfehlung" darf man ihm in Kor. solange nicht vorrücken, als man von „gewissen Leuten" solche „Empfehlungsbriefe" annimmt (πρὸς ὑμᾶς) oder sie ihnen ausstellt.

Die Beantragung, Ausstellung und Einforderung von Empfehlungsbriefen ist ein schon in der Antike allenthalben vorkommender Usus, vgl. für das A. T. IV Reg 5 5 f. (für Naeman). Zahlreiche Empfehlungsbriefe sind unter den Papyribriefen auf uns gekommen, so P. Oxy. 32, 292, 746, 787, XIV 1663, Pap. Gieß. 71. Deißmann Licht vom Osten [2] 113, 133, 169; [4] 137, 163 ff., 199. Eine ἐπ. συνστατικη findet sich auch Demetr. Form. ep. 2 (p. 2 Hercher, 3 f. Weichert) τὸν δεῖνα τὸν παρακομίζοντά σοι τὴν ἐπιστολὴν καὶ ἡμῖν κεκριμένον καὶ δι' ἣν ἔχει πίστιν ἀγαπώμενον, καλῶς ποιήσεις ἀποδοχῆς ἀξιώσας κτλ., Liban. 4 (p. 22 Weich.), vgl. auch 95 p. 58. So war es insbesondere üblich, daß Philosophen und Studenten auf ihren Reisen E.briefe mitnahmen, vgl. Diog. Laert. VIII 1, 3; 8, 87. Nach Epict. III 23 22 IV 8 22 f. Ench. 46 1 wurde Sokrates gelegentlich von Studenten ersucht, ihnen Empfehlungen an Philosophen auszustellen. Diogenes weigerte sich, Gleiches zu tun, vgl. Epict. II 3 1 und Epiktet billigt die Ablehnung a. a. O. [2]. Auch von Aristoteles wird erzählt: τὸ κάλλος παντὸς ἔλεγεν ἐπιστολίου συστατικώτερον (Diog. L. V 1, 18). Vgl. Bonhöffer Epictet u. d. N. T. 132 f. 308. Ähnliches findet sich im Talmud, vgl. Edujj. V 6–7, wo R. Akabja ben Mahalalel auf seinem Sterbebett von seinem Sohn gebeten wird 'Vater, empfiehl mich deinen Kollegen', und antwortet 'ich empfehle dich nicht', worauf der Sohn fragt 'Hast du etwas an mir auszusetzen?' und der Vater erwidert 'Nein, aber dein Betragen wird dich einführen und dein Betragen wird dich entfernen' (Goldschm. Talm. VII 1139). Uns interessiert hier besonders der Gebrauch von Ebrfn. in religiösen Organisationen. Daß der jüdische Hohe Rat schon vor 70 seinen Beauftragten Beglaubigungsschreiben mitgab, wissen wir aus Apg 9 2 22 5; ein bestätigendes Zeugnis s. jerus. chagiga 76 d, wo ein vom Patriarchen Judan dem Rabbi Chija ausgestellter Ebrf. im Wortlaut überliefert ist (Schlatter Korinth. Theologie 106), vgl. auch den Heiden bei Macar. Magnes III 22, 29 (Harnack Mission u. Ausbr. [3] I 61). Nach dem Vorbild der jüdischen Behörde zu Jerusalem scheint auch die Leitung der christlichen Gemeinde ebenda ihren Beauftragten oder den von ihr ausgehenden Missionaren und Gemeindeboten für jede Reise Ebrfe. ausgestellt zu haben; das älteste Beispiel Apg 15 23–29, dessen Echtheit freilich fraglich ist, betrifft gerade auch P., vgl. 25 f. Es ist begreiflich, daß heidenchristliche Gemeinden einen von einer Jerusalemer Autorität ausgefertigten Ebrf. mit besonderer Ehrfurcht annahmen und dem Überbringer alle Ehre antaten. Nach Ps. Klem. Rec. IV 35 f. (= Hom. XI 35) wäre sogar schon damals verfügt gewesen, daß zur Wehrung von Pseudopropheten und Pseudoaposteln keinem hergereist kommenden Lehrern Vertrauen geschenkt werden dürfe, nisi qui Jacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium vel eius quicunque post ipsum fuerit. Das ist natürlich spätere Legende; vgl. auch die contesseratio hospitalitatis bei Tertull. de praesc. haer. 20 8. Immerhin, wenn (was wahrscheinlich ist) die τινές

---

[1] Für ἢ μὴ (oder etwa ... so AW) liest AK εἰ μή (es müßte denn sein, daß ..., vgl. Xenophon Memor. I 2, 8 a. E. – χρῄζειν 'nötig haben', 'begehren' im N. T. noch Röm 16 2 Mt 6 32 Lk 12 30 11 8; in LXX nur Jud 11 7 I Reg 17 18.

mit den 12$_{22}$ beſchriebenen Ἑβραῖοι uſw. identiſch ſind[1], ſo werden die von ihnen mitgebrachten E. ſicherlich in der Abſicht vorgelegt worden ſein, um mit Jeruſalemer Autorität den Einfluß des P. zu verdrängen; ob ſie von den Urapoſteln, von der Urgemeinde, von Jakobus oder von einer anderen Gruppe ihnen ausgeſtellt waren, iſt ſchwer zu ſagen. S. noch Harnack in Haucks Real-Enz. 11, 536ff. — Wenn P. hier verächtlich auf Ebrfe. anſpielt, ſo bedeutet das keine Verurteilung des Brauches ſchlechthin. Er hat ja ſelbſt Ebrfe. oder empfehlende Notizen in ſeinen Briefen ausgefertigt 8$_{23}$f. I 4$_{17}$ 16$_{3}$. Röm 16$_{1}$ Phil 2$_{19}$ff. Kol 4$_{7-9}$ Eph 6$_{21}$f. Phm; vgl. auch Apg 18$_{27}$ I 16$_{10}$f. Der ironiſche Ton, den er hier anſchlägt, gilt dem ſpeziellen Fall; der Nachdruck liegt auf χρήζομεν. Wir haben Ebrfe. nicht nötig, will P. ſagen, ſie wohl, und ihr laßt euch aufhetzen von Leuten, die, um in eurer Mitte aufgenommen zu werden, Ebrfe. nötig haben, gegen mich, deſſen Ebrf. ihr ſelbſt ſeid! Aus ἐξ ὑμῶν[2] kann man entnehmen, daß die Kor. eben dieſen τινές oder einigen von ihnen ihrerſeits Ebrfe. mitgegeben haben (ſo ſchon Thdt.), was für P. doppelt kränkend geweſen wäre, indem dann die Kor. der gegen ihn geführten Propaganda auch außerhalb ihres Bezirks Unterſtützung gewährt haben würden. Doch kann das ἐξ ὑμῶν auch einfach angefügt ſein, um zum Folgenden überzuleiten (Schm., Bchm.). Jedenfalls lehnt er es hier ab, von Kor. geſchriebene Ebrfe. zu erbitten (anders 12$_{11}$).

V. 2. 3 bringt nun die Antwort auf die Frage 1b: Empfehlungsbriefe für oder von Kor. ſich ausſtellen zu laſſen, wäre abſurd für P., da die Gemeinde, die er ſchon 1$_{2}$ „das Siegel" auf der Beglaubigungsurkunde „ſeines Apoſtolats" genannt hat, in ihrem ganzen Beſtand „ſeinen" oder vielmehr (wohl wegen Timotheus) „unſeren" Brief (ἐπιστολή sc. συστατική) darſtellt: der „Apoſtel der Korinther" iſt als ſolcher für alle chriſtlichen Gemeinden als Ap. legitimiert. In zwei Satzgliedern führt P. dieſe Idee aus: a) V. 2bc, b) V. 3. Rein kommt ſie freilich nur in 2c zum Ausdruck: γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ‚erkannt und geleſen von allen Menſchen' 3. In echt paulin. Plerophorie und ohne polemiſche Nebenabſicht (wie Bchm. meint), wird behauptet, daß „alle Menſchen" (alſo die ganze Welt) die kleine Korinthergemeinde kennen und um ihretwillen P. und ſeine Mitarbeiter rühmen, vgl. ganz ähnlich Röm 1$_{8}$ I Theſſ 1$_{8}$ Kol 1$_{6}$. Die Anſchauung, daß die kor. Gemeinde wie ein „katholiſcher Brief" in der ganzen Welt umgeht, wird freilich empfindlich geſtört durch V. 2b ἐνγεγραμμένη[4] ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Denn dieſer Wendung fehlt jede direkte Beziehung auf die Außenwelt; ſie iſt angeregt von der V. 3 ausdrücklich zitierten Stelle Prov 7$_{3}$, die oftmals in jüdiſchen Schriften angezogen wird[5], und beſagt, daß der kor. Empfehlungsbrief, den P. beſitzt, nicht auf Papier geſchrieben iſt, ſondern in ſein Herz; damit müßte gemeint ſein, daß P. und die Seinen die Gemeinde in ihren Herzen tragen 7$_{2}$, alſo mit den innigſten Gefühlen ihr zugetan ſind, vgl. 6$_{11}$f. 7$_{3}$. Solch eine „Schrift" kann aber höchſtens die nächſte Umgebung leſen, wenn der Träger ſie ihr eröffnet. Wenn P. ſo geſchrieben hat, dann hat er dieſe Schwierigkeit nicht geſehen, oder er hat es unterlaſſen, das wichtige Moment

[1] Zum Gebrauch von τινές bei P. vgl. 10$_{2}$ I 4$_{18}$ 15$_{12}$ Gal 1$_{7}$ (I Tim 1$_{3.19}$).

[2] WK t. rec. hat hinter ἐξ ὑμ. noch συστατικῶν interpoliert.

[3] Daſſelbe Wortſpiel wie Apg 8$_{30}$ und ähnlich 1$_{13}$ (ſ. o. z. St.). Die Reihenfolge ‚erkannt — geleſen' befremdet; entweder iſt γινωσκ. ſo viel als ‚als ſolcher auf den erſten Blick erkannt' (Plr.), oder P. hat aus Formgründen das Simplex vorangeſtellt. Kennedys Auskunft (p. 57f.), ἀναγιν. im Sinn von ‚anerkannt' zu nehmen, iſt unnötig.

[4] So leſen die meiſten; ἐνγεγραμμένοι in einigen Zeugen wird nach Analogie von φανερούμενοι korrigiert ſein.

[5] Prov 7$_{3}$ ἐπίγραψον (τοὺς ἐμοὺς λόγους) δὲ ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου. Vgl. Philo de spec. leg. IV 163 p. 363, Joſeph. c. Ap. II 18 § 178, Röm 2$_{15}$, I Klem 2$_{8}$ (dazu Kennedy 147f.), Aeſchyl. Prom. 789, Epikt. Diſſ. I 17, 21.

und aus unserem Herzen hervorleuchtend, wenn wir euren Ruhm verkünden' zum Ausdruck zu bringen.

Eine Erleichterung wäre die Lesart ὑμῶν (für ἡμῶν, so mit ℵ min. Bt., Ltzm., Corßen ZNTW 19 p. 7f.); da bleibt wenigstens die Anschauung eines die Gemeinde darstellenden und von ihr (ἐξ ὑμῶν) ausgehenden „Briefes" bestehen. Ein in den Herzen der Gemeinde geschriebener Brief kann nur der von P. begründete Glaubensstand sein; die Verbreitung dieses Briefes wäre dann die Ausbreitung des Rufes der Gemeinde, vgl. Röm 1 8 I Thess 1 8. Die Lesart wird auch dadurch empfohlen, daß V. 3 sich mit ihr besser an V. 2 anschlösse. Sie kann aber eben diesem Umstand ihre Entstehung verdanken; ebenso gut kann auch ἡμῶν ein alter Textverderb sein, der nur in ℵ nicht durchdrang, oder da infolge glücklicher Konjektur wieder ausgemerzt wurde. Eine Entscheidung ist nicht möglich; jedenfalls scheint es nicht geboten, die Wendung als eine aus V. 3 stammende Interpolation zu streichen (so Verisimilia 104, v. Manen, Schm., J. Weiß Aufgaben d. neut. Wiss. 32).

Die Anschauung von einem für alle Welt bestimmten Briefe wird in **V. 3a** weitergeführt. Der Anschluß an V. 2 ist leidlich, wenn wir ὑμῶν in 2b lesen; bei Lesart ἡμῶν ist ein Gedankensprung festzustellen. Denn V. 3 setzt voraus, daß die kor. Gemeinde objektiv den Brief darstellt (ohne Vermittlung der Ap.). φανερούμενοι, nach ὑμεῖς gerichtet, ist nach γινωσκομένη κτλ. nicht schön; das Partizip ersetzt ein verbum finitum (etwa φανεροῦσθε γὰρ oder φανερὸν γάρ ἐστιν ὅτι, vgl. I Joh 2 19b, auch I Kor 15 12); φανεροῦσθαι ist hier medial „an sich offenbar machen, an sich darstellen". — Die Gemeinde, so lautet die nächste Aussage, stellt in sich „einen von uns besorgten Brief Christi" dar. 'Die kor. Gemeinde ein Christus-Brief' ist ein kühnes Bild. Von einem dem historischen Christus zugeschriebenen Brief (wie dem Brief an Abgar bei Euseb. hist. eccl. I 13 12) kann P. noch nichts gewußt haben. Eher sind die Christus-Briefe vergleichbar, die an die 7 Gemeinden gerichtet sind Apk 2f., sowie der wohl das Evang. darstellende Brief, dessen Herabkunft auf die Erde Od. Sal 23 beschrieben wird; vgl. noch Hermas Vis. II 1f. und dazu Dibelius im Ergzsbd. zu Ltzm.s Hdb. 443; Deißm. L. v. Ost. [2] 284f. [4] 321 und R. Stübe D. Himmelsbrief 1918, bes. S. 31ff.[1]. Solch einen Brief hätte P. bei seiner Berufung von Christus empfangen müssen, ein von Chr. selbst ausgestelltes Berufungszeugnis, vgl. Ez 3 1–3. Aber er besitzt eine ἐπιστολὴ X. nur in der Gestalt — der kor. Gemeinde. Diese ist das erforderliche und auch ausreichende Beglaubigungsschreiben, das der Gesandte Jesu Christi zu seiner Legitimation an jedermann vorweist. Bei διακονηθ. ὑφ' ἡμῶν möchte man an einen Himmelsbrief denken, den der Ap. empfangen hat und nun an seine Adresse besorgt, vgl. 8 19f. ἐν τῇ χάριτι ... διακονουμένη ὑφ' ἡμῶν κτλ.; aber der Aorist weist auf die Herstellung des Briefs, also die Gründung der Gemeinde, die der Ap. unter der Inspiration von Chr. verrichtet hat, vgl. I 3 5f. 9 1 οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐν κυρίῳ; die Wendung erklärt also, warum Kor. ein Empfehlungsbrief **für ihn** ist.

Der Schluß **V. 3b** will den Wert des Briefs noch durch zwei Gegenüberstellungen charakterisieren: „geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln, (die in

---

[1] Vgl. auch noch die Szene zwischen Christus und Anoschi im mandäischen Johannes-Buch (Lidzbarski S. 244), wo Christus zu Anoschi sagt: „Wenn du vom ersten Leben herkommst, so hole den Brief der Kuschta herbei und lies ihn vor." Anoschi legitimiert sich also als göttlicher Bote durch einen Himmelsbrief. — S. noch RGG III 29ff.

Wahrheit) fleiſcherne Herzen (ſind)". Die Auslaſſung iſt durch eine Miſchung verſchiedener altteſt. Reminiſzenzen zuſtande gekommen und darum nicht völlig klar durchdacht. Es iſt einmal die Vorſtellung von den von Gottes Finger beſchriebenen ſteinernen Tafeln, deren Inhalt nach prophetiſcher Verkündigung zur beſſeren Sicherung der Befolgung in die Herzen eingetragen werden ſoll[1] (einerſeits z. B. Ex 31 18 πλάκας λιθίνας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ, Dt 9 10; andrerſeits Jer 31(38) 33 = Hebr 8 10 καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς), damit verflochten die Verheißung eines fleiſchernen, d. i. für Gottes Wort empfänglichen Herzens Ez 11 19 = 36 26 καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκσπάσω τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτῶν καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν σαρκίνην. Der erſte Gegenſatz, der den Schreibſtoff angibt, ſcheint freilich noch nicht von altteſt. Motiven angeregt: P. ſtellt ſeinen Chriſtus-Brief einem gewöhnlichen mit (verwiſchbarer) Tinte (und Feder II Joh 12) geſchriebenen Brief gegenüber[2]. Und das poſitive πνεύματι θεοῦ ζῶντος dankt ſeine Setzung der Anſchauung, wonach die chriſtliche Gemeinde durch die Mitteilung des heiligen Geiſtes gegründet iſt 1 22 1 3 16 2 4 uſw.; vielleicht ſchwebt dem Ap. hier auch ſchon der Gegenſatz γράμμα – πνεῦμα vor, ſ. V. 6, Röm 7 6[3]. Das Attribut ζῶντος hebt die lebenweckende Kraft dieſes göttlichen Fluidums gegenüber dem toten Tintenſtoff noch beſonders hervor, vgl. I Petr 1 23. Die Gemeinde iſt nun eine ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος I Tim 3 15.

Der Ausdruck πνεῦμα θεοῦ ζῶντος findet ſich ſonſt in der Bibel nicht; doch ſ. einerſeits Röm 8 10 τὸ πνεῦμα ζωή, Joh 6 63 πνεῦμα καὶ ζωή, Ez 37 5 πνεῦμα ζωῆς, Gen 6 17 7 15. 22, andrerſeits Dt 4 33 = 5 26 φωνὴν θεοῦ ζῶντος Dan 4 19 LXX τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Hoſ 2 1 = Röm 9 26 υἱοὶ θεοῦ ζῶντος. II Kor 6 16 ναὸς θεοῦ ... ζῶντος I Theſſ 1 9 I Tim 4 10 Apk 7 2 σφραγῖδα θ. ζ. II Klem 20 2, Ignat. ad Philad. 1 2, Hermas Vis. II 3 2 III 7 2 Sim VI 2 2. v. Dobſch. Theſſ. S. 78 o., Cremer-Kögel [10] 470, Baudiſſin Adonis u. Esmun 450 ff. Die Wendung deutet an, daß das Lebenſchaffende, das in Gott iſt und das von Gott ausgeht, der Geiſt iſt.

Unverkennbar iſt dagegen die zweite Antitheſe ganz aus der LXX geſchöpft: durch keinerlei ſonſtige Aſſoziation konnte P. von der Gleichung Gemeinde = Beglaubigungsbrief zu den „ſteinernen Tafeln" gelangen; an Ehrendekrete, briefliche und ſonſtige Urkunden, die wohl auf Stein gehauen wurden (vgl. etwa die Gallio-Inſchrift in Delphi) kann er hier kaum gedacht haben. Einem οὐ μέλανι hätte allein ein οὐκ ἐν χάρτῳ entſprochen.

Wenig ſchön iſt der Text der meiſten Majuskeln ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις, wobei κ. σ. als epexegetiſche Appoſition zu πλ. zu faſſen iſt. Verlockend iſt die Lesart καρδίας, die Marcion F K Iren. Orig. und die meiſt. Überſ. bieten: „auf fleiſchigen Herzenstafeln"; doch begreift man nicht, warum P. ſo geſchraubt geſchrieben haben ſollte. Man tut am beſten, πλαξίν als Interpolation zu ſtreichen (ſo Lachmann, Holſten, Weſtc.-Hort, Hnr., Schnd., Wendland). Baljon, Schm., J. Weiß a. a. O., Bchm., Blſ. ſtreichen καρδίαις, deſſen Einfügung allerdings leichter erklärlich iſt als die von πλαξίν, vgl. auch V. 2 b. Aber ἐν πλ. σ. wäre kaum verſtändlich geweſen. Die ganz und gar unpauliniſche Vorſtellung, daß der „Geiſt" im „Fleiſch" ſein würdiges Material gefunden

[1] Nach chaſſidiſcher Lehre geſchieht das erſt „im künftigen Weltalter", vgl. Levertoff, Chaſſidim 81. Andere Verwendung des Bildes ſ. im Hymnus des Thomas Acta Thomae 108.

[2] Vgl. eine ähnliche Antitheſe Plutarch Solon 17 p. 87 E δι' αἵματος, οὐ διὰ μέλανος, τοὺς νόμους ὁ Δράκων ἔγραψεν, ſowie die Ausführungen bei Plato Phaedrus 61 p. 276 C—E. Zur „Tinte" ſ. den Art. ink in Haſtings Dict. Bibl.

[3] Möglich iſt auch, daß P. hier ſchon an das γεγραμμ. τῷ δακτύλῳ θεοῦ der LXX gedacht hat, zumal wenn man ſich der ſynoptiſchen Entſprechung Lk 11 20 = Mt 12 28 ἐν δακτύλῳ θεοῦ = ἐν πνεύματι θεοῦ erinnert, vgl. auch πνεῦμα in Ez 11 19 = 36 26.

(„Fleisch" ist das Erhabenere gegenüber „Stein"), ist natürlich auf Rechnung des prophetischen Vorbildes und Sprachgebrauchs zu schreiben. Parallele Antithesen s. Plato Phaedr. 276 A. 278 A; weiteres s. zu V. 6.

Welche Herzen hier gemeint sind, kann nicht fraglich sein: die der Kor., die durch den Empfang des Geistes zu Tempeln Gottes geworden sind und so in ihrer Totalität einen Empfehlungsbrief für ihren Ap. (also ἐξ ὑμῶν) darstellen, so daß der Ap. der Nötigung überhoben ist, sich mit eigenen Worten vor wem auch zu empfehlen — die Verschiebung des Bildes gegenüber V. 2 wird hier ganz deutlich — ein Appell zugleich an das Gewissen der Kor., das ihnen ihr wahres Verhältnis zum Ap. deutlich genug bezeugt. So ist am Schluß des kleinen Abschn. (V. 1–3) ein theologischer Gedanke angedeutet, der V. 6ff. weiter ausgeführt wird: die Erhabenheit der neutest. Gemeinde vor der altt. und die Erfüllung der das Gesetzestum überbietenden Weissagung in der christlichen Kirche.

γ) Die von Gott bewirkte Ertüchtigung der Apostel zum Dienst des Neuen Bundes 3 4–6. — Daß V. 4–6 über 1–3 hinweg an 2 16 b. 17 anknüpft, ist schon an dem Begriff der „Tauglichkeit" zu ersehen, der hier wieder aufgenommen wird. 3 1–3 ist also wirklich eine kleine apologetische „Einlage". Gleichwohl knüpft V. 4 auch an 2f. an (s. u.), auch zeigt γ in der Anlage nahe Verwandtschaft mit β, insofern auch γ in die Gegenüberstellung eines minderwertigen und eines idealen Zustandes ausläuft, womit endgültig der Übergang zu einer längeren theologischen Betrachtung über das Alte und das Neue geschaffen ist. Im Widerspruch zu V. 1 gibt P. hier doch eine Art Selbstempfehlung.

Wie in 1 15 knüpft **V. 4** die Fortsetzung der Selbstverteidigung an den Begriff des „Vertrauens" an, wie dort bezieht es sich auf eine soeben gegebene Erklärung über das zwischen Ap. und Gemeinde obwaltende „Vertrauens"verhältnis (vgl. 3 2f. mit 1 13f.). Mit seiner Nennung Christi als des Mittlers und Gottes als der höchsten Autorität stellt der Satz die typische Form einer Aussage über das Heils- und Amtsbewußtsein des Apostels dar, vgl. Röm 5 1[1] 15 17 Eph 3 12. Man versteht all diese Aussagen nur, wenn man sich ihre Voraussetzung klar macht: daß es nämlich etwas Unfaßliches ist, wenn ein Mensch Gott gegenüber „bestehen", in Gottes Dienst „stehen" kann, wenn er zu Gott „Zugang" hat; vgl. 2 16 b Joel 2 11 Apk 6 17 (s. o.); das Unfaßliche findet seine Erklärung in διὰ Χ., das hier soteriologisch zu fassen ist (vgl. o. S. 69f.) und womit der Begriff der ἐπιστολὴ Χριστοῦ weitergeführt wird.

V. 5 und 6 geben nun Herkunft und Inhalt der in 4 gemeinten und schon V. 2f. (und vorher schon 2 14–16 a) beschriebenen Vertrauensstellung der Ap. deutlicher an. Mit der Einführung οὐχ' ὅτι .. ἀλλά soll ein Mißverständnis abgeschnitten werden, vgl. 1 24 Phil 4 17 (3 12); sein Unrecht war zwar schon aus διὰ τοῦ Χ. zu ersehen, aber P. hatte ein Interesse daran, mit allem Nachdruck zu versichern, daß er das Vertrauen, auf dem seine Stellung vor Gott und der Gemeinde beruht, nicht aus sich selbst, also aus Einbildung und Anmaßung schöpfte: so wenig die Äußerung seines Selbstbewußtseins (2 17)

[1] ἔχομεν und ἔχω wechselt in den Röm.-Stellen, wie hier in den Hdschr.: A hat hier ἔχω.

eine unpassende Selbstempfehlung ist (3₁), so wenig ist es Selbstüberhebung. P. hat noch immer eine unfreundliche Kritik vor Augen.

Der Passus hat einen ausgeprägt rhetorischen Charakter, vgl. die dreimalige Variation des Begriffs „Tauglichkeit" (ἱκανοί ... ἱκανότης .. ἱκάνωσεν, ähnlich διακονηθεῖσα 3₃, διακόνους 3₆, διακονία 3₇ff. und s. Debr. Gramm. § 488, 1d), die Wiederholung ἀφ' ἑαυτῶν ... ὡς ἐξ ἑαυτῶν, die zweimal genannte Antithese γράμμα — πνεῦμα und die fein geschliffene Gnome V. 6b, mit der er abschließt. Die Rhetorik lud zu zahlreichen Textveränderungen ein: so wechselnde Stellung von ἀφ' ἑαυτῶν (vor ἱκ. ἐσμ. — so ℵBC boh. —, dahinter — so sah. K — oder nach λογ. τι ADG it. vg.; 17 pesch. streichen es; die Stellung vor ἱκ. ἐσμ. ist die beste, s. Bchm., Gdt.), weiter λογίζεσθαι CDG für das richtigere λογίσασθαι, Auslassung des ὡς in C und des τι in B.

Was P. ablehnt, ist die Anmaßung, „von sich selbst aus etwas zu urteilen, als ob es von uns selbst (käme)" (vgl. Lk 12₅₇). λογίζεσθαί τι ist hier: etwas in Erwägung ziehen, d. h. einen Titel sich zuschreiben, eine Stellung sich beimessen (10₂ 12₆ 14₁), konkret in unserem Falle: sich die Befähigung und Legitimation zum ap. Dienst zuschreiben und diese Qualifikation aus den persönlichen Eigenschaften und den eigenen Erfolgen zu erweisen suchen. ἀφ' ἑαυτῶν würde dann die (falsche) Quelle einer solchen Selbstbeurteilung angeben, oder den (falschen) Grund für die Fähigkeit dazu. Fraglich ist, ob ὡς ἐξ ἑαυτῶν pleonastische (dem Diktierstil oder einem Drang nach rhetorischer Ausgestaltung zuzuschreibende) Wiederholung und Näherbestimmung von ἀφ' ἑαυτῶν ist (Mr.-Hnr., Ltzm.), oder ob es in scharfer Unterscheidung davon näher zu λογίσ. τι (wie ἀφ' ἑαυτ. zu ἱκανοί) zu ziehen ist (so Gdt., Schm.), womit betont wäre, daß so wenig die Stellung, die wir tatsächlich inne haben (das Objekt des λογίσασθαι), unser Werk, unsere Leistung ist, ebensowenig das Selbstbewußtsein, zu dem unser Amt und unsere Amtsbefähigung uns ein Recht gibt, rein subjektiv ist, und ἱκανότης müßte dann beides umfassen; eine Entscheidung ist schwer; die letztere, kompliziertere Fassung wird dem umständlichen Stil wohl mehr gerecht.

Scharf und deutlich ist dem ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοὶ κτλ. das fromme und demütige ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ gegenüber gestellt, vgl. I 15₉f.! Es ist sachlich derselbe Gegensatz wie Joh 7₁₆f.!: in seiner Demut und in seinem Abhängigkeitsgefühl gleicht P. ganz dem johann. Christus; vgl. noch I 1₂₉f. 3₅ 4₇ II 4₅ 12₉f. Für ihn ist es die zur Demut hinleitende Selbsteinschätzung, die regelrecht aus der schon 2₁₇ angeführten Theorie vom Prophet-Apostel herausfließt. Der echte Ap. wie der echte Prophet ist sich seiner eigenen Unkraft voll bewußt und weiß, daß er in allem, was er ist und was er schafft, ein „Empfangender" ist, vgl. I 4₇ Mt 10₂₀ Par. 8 Par. Joh 15₁₆.₅ 11₅₁, Jer 1₉f. usw., Moses in Sifre Dt 1₂₀f. f. 69a S. 29 Kittel u. ö. 'nicht aus mir selbst rede ich zu euch, sondern aus dem Munde des Heiligen ... rede ich zu euch'. Schon im jüdischen Hellenismus ist dann der Gedanke 'nicht von uns, sondern von Gott' zum Grundprinzip der Frömmigkeit überhaupt geworden; so bei Philo, bei dem sich einige Äußerungen auch wörtlich mit unserer Stelle berühren, vgl. de ebr. 166 p. 382 ἀναισθησία παντελής, ἱκανὸν δοκεῖν βουλεύεσθαι τὸν νοῦν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ συμφέροντα ἢ τοῖς ὁπωσοῦν φανεῖσιν, ὡς τὸ ἀληθὲς πάγιον ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσι, συναινέσαι, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μηδαμῇ μηδαμῶς ἱκανῆς οὔσης .. ἐκ περισκέψεως τὸ σαφὲς εὑρεῖν κτλ. de conf. ling. 127 p. 424, de somn. II 25 p. 662 μηδέποτε νομίσαντας ἱκανοὺς εἶναι ἑαυτοὺς ἄνευ θεοῦ ἐπιφροσύνης τὸν κηλίδων ἀνάμεστον ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι βίον. Josephus Ant. I 7, 1 § 155; IV 1, 1 § 3. Ep. Pj.-Arist. 224. Daß οὐχ ἱκανός ein Ausdruck der religiösen Demutssprache ist, zeigt auch das Täuferwort Mk 1₇ Par., das Wort des Hauptmanns von Kapernaum Mt 8₈ Par., vgl. auch Ex 4₁₀; dazu würde stimmen, wenn in LXX ὁ Ἱκανός gelegentlich als Gottesbezeichnung gebraucht wird: Ruth 1₂₀f. Job 31₂ 39₃₂ (Plr.). — Im Mund des Gegners kann οὐχ ἱκανός freilich auch der Ausdruck schärfster Aburteilung sein (so wohl J. Weiß zu I 15₉); ἱκανός wäre dann ein Stichwort der Gegner gewesen; die Annahme wird durch 2₁₆b.₁₇ nahe gelegt, weniger durch unsr. St., die sich nicht gegen das Verdikt wendet, er sei οὐχ ἱκανός, sondern gegen

den Anstoß, daß er so viel Wesens von seiner ἱκανότης mache und die nötige Bescheidenheit vermissen lasse, worauf P. mit demütiger Aufklärung über den Ursprung dieser ἱκανότης antwortet. Das Wort ἱκανότης findet sich in der griechischen Bibel wie in der urchristl. Literatur nur hier. Sonst im Sinn von Tauglichkeit, Tüchtigkeit s. Plato Lysis 11 p. 215a ὁ δέ γε ἱκανός, οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἱκανότητα.

Der Anfang von V. 6a gleicht dem Schluß von V. 5 (ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς = ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ)[1], nur daß jetzt mehr der Moment der Berufung ins Auge gefaßt ist Gal 1 15 f.; der Nachdruck und das Neue liegt also in dem folgenden Prädikat. Gut paßt der Ausdruck „Diener" zu der schlicht-demütigen Haltung des ganzen Passus, vgl. 1 3 5. Doch fällt noch mehr der Nachdruck auf das Institut, dessen Diener die Ap. sind[2]. Da über den Begriff διαθήκη und seine Bedeutung im außerbiblischen wie im biblisch-jüdischen Sprachgebrauch in letzter Zeit reichlich gehandelt worden ist[3], so beschränken wir uns im wesentlichen auf den Begriff καινὴ (und παλαιὰ) διαθήκη (vgl. V. 14) und seine Verwendung an uns. St.

Καινὴ διαθήκη kommt bei P. nur noch I 11 25 vor, sonst im N.T. in den drei synoptischen Abendmahlstexten Mk 14 24 Mt 26 28 Lk 22 20 und Hebr 8 8 (= Jer 31 31) 9 15, vgl. 12 24 δ. νέας. Παλαιὰ διαθήκη V. 14 steht in der griechischen Bibel einzig da und kehrt erst bei Melito wieder (bei Euseb. Kg. IV 26, 14); doch s. ἐπὶ τῇ πρώτῃ δ. Hebr 9 15 und αὗται .. εἰσὶν δύο διαθῆκαι Gal 4 24. Es ist beinahe Zufall, daß der Begriff παλ. δ. sich nicht früher festsetzt, denn in der Grundstelle Jer 31 (38) 31 ff., aus der das N.T. den Ausdruck καινὴ δ. geschöpft hat, lag die Anschauung einer παλ. oder πρώτη δ. fertig vor (vgl. 32 = Hebr 9), nur die Formulierung fehlte. Daß P. an uns. St. die Grundstelle Jer 31 (vgl. auch Jer 39 [32] 39 f.) im Sinn gehabt hat, zeigt schon die 3 3 vorausgehende Charakterisierung der ἐπιστολὴ Χριστοῦ (s. o.), ebenso deutlich die hier folgende nähere Qualifizierung der καιν. δ., die mit Negation und Affirmation an die Jer 31 gegebene Unterscheidung der früheren und der neuen δ. anschließt (s. u.). Eben dieser Kontext macht es auch deutlich, daß wie in Jer 31 so auch bei P. hier die Anschauung von einer von Gott erlassenen, Verfügungen Gottes enthaltenden Urkunde zugrundeliegt (anders Mk 14 24 Par.): die von den Ap. bediente κ. δ. tritt dem von ihnen bedienten „Briefe Christi" zur Seite 3 3; ja, man könnte die κ. δ. selbst eine ἐπιστολὴ Χριστοῦ nennen und alles, was 3 3 noch folgt, auch auf sie beziehen. Christi Werk wäre dann die Ausstellung einer (neuen) Urkunde, die in die Herzen seiner Gläubigen eingedrückt wird. Mir scheint, von 3 6 aus gesehen, als ob der ganze Satz 3 3 ursprünglich nichts anderes darstellt als eine durch alttest. Bilder eingegebene Beschreibung der neuen Gemeinde und ihrer einzelnen gläubigen Glieder (jede Gemeinde und jeder Christ im Sinn von Jer 31 eine Verkörperung und Realisierung der durch Christus gestifteten, die Gemeinschaft mit Gott erschließenden Urkunde), wogegen die Anwendung auf die dem Gemeindegründer ausgefertigte Beglaubigung eine Übertragung ist, bei der die einzelnen Elemente der Anschauung eine etwas künstliche Beziehung erhalten. Vgl. als bedeutsame Analogie die „Gemeinde des neuen Bundes" in Damaskus (Lohmeyer 115 ff., Ed. Meyer Urspr. u. Anfänge d. Christ. II 47 ff.). — Im Gegensatz zu Gal 3 15–17 steht hier der Begriff „Testament" ganz im Hintergrund[4]. Die Jer.-Perikope,

[1] ἱκανοῦν noch Kol 1 12 (hier von den Christen insgesamt gebraucht). ὃς καὶ wie I 1 8, vgl. I 11 23 Hebr 1 2: „der auch" oder „der eben".

[2] Der Ausdruck διάκονοι καινῆς διαθήκης ist zu vergleichen mit διάκονος εὐαγγελίου Kol 1 23 Eph 3 7 und διάκονος περιτομῆς Röm 15 8. Andrerseits vgl. διαθήκης νέας μεσίτης Hebr 12 24 (der Mittler ist der Vorgesetzte der „Diener"). Es sind gen. obi.

[3] F. C. Norton A lexicographical and historical study of ΔΙΑΘΗΚΗ from the earliest times to the end of the classical period, Chicago 1908; J. Behm Der Begriff διαθήκη im N.T. 1912 bes. 49 ff.; Lohmeyer Diatheke 1913, bes. S. 129 ff. E. Riggenbach Der Begriff der διαθήκη im Hebr. 1908; modifiziert im Komm. ²205 ff. u. ö. Cremer-Kögel ¹⁰1062–1071. Plummer 85 f. Burton Gal. 496 ff. Eger Rechtsgeschichtl. zum N.T. 31 ff., ZNTW 18, 84 ff.; H. A. A. Kennedy The significance of the Covenant-conception in the N.T. (Expos. 8 X, 1915, 385 ff.).

[4] Vgl. Ltzm. z. St.; anders Burton Galatians z. St. u. bes. Exkurs p. 496 ff. Mit 'Testament' hat uns. St. nur dies gemein, daß an eine Urkunde gedacht ist.

die P. sicher auch hier vorschwebt, legt die Anschauung eines Vertrages oder Bundes mit beiderseitigen Leistungen nahe: das Einschreiben in die Herzen mit dem Geist, d. i. die Erfüllung der Herzen mit dem Geist, ihre Erweckung zum Leben durch den Geist ist die Leistung Gottes, der Wandel im Geist (Röm 8 4 Gal 5 25), die Leistung der Gläubigen, vgl. 6 16–18[1]. Auch die παλαιὰ δ V. 14 ist als eine Sammlung von Verheißungen und Vorschriften vorgestellt. Doch fällt aller Nachdruck bei P. auf die göttliche Stiftung, die auf der Verleihung des göttlichen Geistes beruht und die zu ihrer Verwirklichung unter den Menschen die Ap. als ihre Diener eingestellt hat. Die Hauptsache ist an uns. St. wenigstens, daß die neue Schöpfung etwas Lebendiges, Persönliches ist, nicht in Buchstaben, Tinte, Papier, sondern in lebendigen Trägern des Geistes besteht. Geistesmenschen, gläubige Christen als lebendige Verkörperungen und Realisierungen einer neuen, ewiges Heil verbürgenden Stiftung Gottes, und die Ap. die Helfer dieser urkundlich dargestellten Stiftung, deren „Agenten", mit dem Dienst betraut, dem in der Stiftung gebundenen Geist die Wege zu den Menschen allerorts zu bahnen, besser die Werkzeuge, durch die der Geist sich selbst Bahn macht, um zu den Menschen zu gelangen – das sind die konkreten Anschauungen, die P. hier vor Augen hat. Vgl. A. v. Stromberg Studien zur Theorie u. Praxis d. Taufe 63ff.

Die Antithese οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος (vgl. Röm 2 29 7 6) ist also als eine Glosse zu Jer 31(38) zu verstehen: eben darum war das Volk dem alten Bund nicht treu geblieben (Jer. V. 32), weil er γράμμα war und geblieben war; die Gesetze in den Sinn und ins Herz schreiben und dadurch zur Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft führen (Jer. V. 33f.), das heißt eben für P. nichts anderes als den Geist geben, der endlich verwirklicht, was dem Gesetze unmöglich war Röm 8 3, und der uns das Bewußtsein der Gotteskindschaft eingibt 6 16–18 Röm 8 15.

Die Genitive γρ. und πν. sind also gen. qualitatis und gehören zu καιν. διαθ. (Bchm., Bls.), nicht zu διάκ. (Hnr., Hfm.), vgl. V. 7f. Der Dativ γράμματι .. πνεύματι 17 d g Ambst. (non litera sed spiritu), nicht vg.!, stammt wohl aus Röm 2 29 und soll wohl mit ἱκάνωσεν verbunden werden.

Natürlich konnte P. die beiden Offenbarungen so kurz durch γράμμα und πνεῦμα nur darum unterscheiden, weil die καιν. διαθ. es zu seiner Zeit noch nicht zu geschriebenen Urkunden gebracht hatte, sondern nur in ungeschriebenen Zeugnissen und in persönlichen Zeugen verwirklicht war. – Ähnl. von Jer 31 beeinflußte Stellen s. Röm 2 29 7 6 Phil 3 3 (Röm 12 1).

Die scharf pointierte Gnome, mit der P. V. 6b die Auslassung schließt[2], eine echt „marcionitische" Antithese, führt den Gegensatz von Buchstabe und Geist auf den von Tod und Leben hinaus. Aus dem Vorhergehenden ist ihr Sinn, vornehmlich der der ersten Hälfte, kaum zu erfassen, vgl. bes. 2 15 f. Erst im Folgenden gibt ἡ διακονία τοῦ θανάτου V. 7 und namentlich ἡ διακ. τῆς κατακρίσεως V. 9 eine Andeutung davon, wieso der Buchstabe tötet: das Gesetz verurteilt zum Tode den, der es nicht gehalten hat (wie es dem Leben schenkt, der es tut Lev 18 5 = Gal 3 12 = Röm 10 5 7 10), und diese Bedingung ist aus Jer 31(38) 32 zu entnehmen: also läßt sich auch diese zunächst ängmatisch lautende Gnome als paulin. Glosse zu oder besser als paulin. Folgerung aus Jer 31 auffassen (τὸ γρ. ἀποκτ. = ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν und τὸ πν. ζ. = ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν). „Töten" heißt somit zur Verurteilung

[1] Die Zitatenreihe stellt eine regelrechte διαθήκη im Sinn der altteſt. Gesetzesreligion dar (s. z. d. St.; eine gute Parallele Isaeus VI 27 (Norton 32f.) καὶ γράψας διαθήκην, ἐφ' οἷς εἰσήγαγε τὸν παῖδα, vgl. 6 18.

[2] Eine ähnlich gebaute Gnome am Schluß eines Abschnitts auch 4 18b Röm 6 23. Dafür daß V. 6b wirklich einen Schluß bildet und nicht ein Neues eröffnet, vgl. Bchm. Seit Origenes wird V. 6b auch als Prinzip allegorischer Bibelauslegung angewendet, s. Hnr. 165f.; P. hat daran noch nicht gedacht.

bringen, vom Heil und von der Gottesgemeinschaft ausschließen Hebr 10 28[1]. Sofern die Gnome die Begründung zu 6a darstellt (γάρ), ist ein Zwischengedanke zu ergänzen (etwa: ‘und diese καινὴ δ. ist der παλ. δ. überlegen, denn’ oder ‘und ein neuer Bund war nötig, denn’). Auch ein Schlußgedanke bleibt unausgesprochen: ‘und die κ. δ. schafft wirklich Leben’ (vgl. Sick.).

Für das gewöhnliche ἀποκτείνει B lesen ℵGKP 17 ἀποκτέννει (äolisch) und ACDEL ἀποκτενεῖ. ζωοποιεῖν bei P. noch I 15 22. 36. 45 εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, Röm 4 17 8 11 Gal 3 21 εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι (irreal; das Gesetz tötet vielmehr wie der Buchstabe); sonst Joh 5 21 6 63 u. I Petr 3 18, Barn 6 17 7 2 12 5. 7, Hermas Sim. IX 16 2, Ep. ad Diogn. 5 12. 16, LXX IV Reg 5 7 u. ö.

Daß der Geist Leben schafft, war schon 3 3 angedeutet (s. z. d. Worten πνεύματι θεοῦ ζῶντος); von seiner lebenweckenden Kraft zu sprechen, lag hier nahe, weil schon 3 3 nach Jer 31 die Vorstellung gegeben war, daß der Geist in das Herz sich senke, das Zentralorgan, woran die Lebenskraft des menschlichen Körpers gebunden ist. P. konnte die Vorstellung auch direkt dem A. T. entnehmen, vgl. die Wendung πνεῦμα ζωῆς Gen 6 17 7 15 Ez 1 20 17, vor allem 37 5 (= Apk 11 11), überhaupt die ganze Zeichnung Ez 37; vgl. auch καινότης ζωῆς Röm 6 4 und καινότης πνεύματος Röm 7 6; s. auch Philo de opif. mundi 30 p. 6 ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, II Makk 14 46 τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος, Apk. Bar 23 5 ‘denn mein Geist erschafft die Lebenden’, Od. Sal 28 7 ‘unsterbliches Leben ist hervorgekommen und hat mich geküßt, und darum ist der Geist in mir, und er kann nicht sterben, denn er ist lebendig’. S. noch Sokolowski Die Begriffe Geist und Leben bei P. 1903.

Im außerpaulinischen Schrifttum findet sich die nächste Berührung mit uns. St. in Joh 6 63 (vgl. Monse Joh. u. P. 1915, 177 ff. 184 f.), weiter vgl. Mt 7 29: alle drei Worte predigen die Erlösung vom Buchstaben, vom Buch und von der Schriftgelehrsamkeit, die Aufhebung der Buchreligion und die Herrschaft des Geistes.

Die in οὐ γράμμ. ἀλλὰ πνεύμ. wie in V. 6b ausgesprochene Gegenüberstellung von Schrift und Geist, von geschriebenem Gesetz und freiwaltendem lebenschaffendem Geist hat indes nicht nur im Prophetismus ihre Wurzel, sondern höchstwahrscheinlich auch in der in der griechischen Literatur sich findenden Antithese zwischen den von den Menschen gemachten, geschriebenen Gesetzen und dem von den Göttern gegebenen Νόμος ἄγραφος (s. darüber die Monographie von R. Hirzel in Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XX). Wichtige Stellen s. Soph. Ant. 450 ff.; Xenoph. Memor. IV 4, 19; Ps. Lysias c. Andoc. 10. Als Motiv für diese geringere Einschätzung des geschriebenen und die Höherstellung des ungeschriebenen Gesetzes wird namentlich von Plato der Gedanke eingeführt, daß der Buchstabe, die Schrift ein minderwertiges Mittel zur Bewahrung geistiger Erzeugnisse sei, daß die Lehre vielmehr in den Seelen, in den Menschen eingeprägt und bewahrt werden muß, vgl. Phaedr. a. a. O. p. 276 A, Epist. II p. 314 B. C, VII p. 341 (dazu Orig. c. Cels. VI 6), Rep. IV p. 425 A, weiter Isocr. Areop. 41, Philo quod omn. prob. lib. 104 p. 461, Dio Chrys. Or. 76, Justinian Nov. 74, 1. Dabei wird vielfach betont, daß die Tyrannen die geschriebenen Gesetze über die Menschen gebracht haben; vgl. noch Seneca (Posidon.) Ep. 90 3 ff, Plato Leg. IV 722 E, Tim. p. 23. 24, Kritias p. 119. 120, Plut. Lycurg 13. Daß die paulin. Beurteilung des Gesetzes mit dieser hellenischen Antithese vom ungeschriebenen und geschriebenen Gesetze bei aller Eigenart auch mannigfache Berührungen hat, ist offensichtlich. Interessant ist zu sehen, wie Philo bei der Übertragung der philosophischen Antithese auf die Thorah den Gegensatz abschwächt oder ganz aufhebt, vgl. einerseits de Jos. 31 p. 46, andrerseits Abr. 5 p. 2 (dazu Aristot. Pol. III 7, 8 1 f. p. 1284 a = Gal 5 23b + Röm 2 14 f.!). P. unterscheidet sich von Philo einmal dadurch, daß bei ihm die Herrschaft des Geschriebenen vorangeht (γράμμα = παλαιὰ διαθήκη) und die Periode des Geistes und

[1] Röm 7 7 ff. braucht hier nicht herangezogen zu werden, und auf keinen Fall hat die Gedankenreihe als der für uns. St. unerläßliche Kommentar zu gelten, da der Kontext und die Jer.-Perikope zur Aufhellung ausreichen.

des Lebendigen das „Neue" ist (vgl. I 15 46), sodann durch die scharfe, beinahe an Marcion erinnernde, aber in Plato und bei den Propheten vorgebildete Antithese, die er formuliert und die die volle Entwertung des geschriebenen Gesetzes zur Folge hat.

Schließlich ergibt eine Verbindung von 6a und b, daß diese geistige, lebenweckende Art des „neuen Bundes" auch seine „Diener" und die ihnen von Gott verliehene Ausrüstung charakterisiert[1]. Kurz und treffend ist hier abermals die Erhabenheit des christlichen Apostolates gezeichnet. Die Ap. haben das erhebende Bewußtsein, etwas Neues zu bringen, Leben zu wecken, wo bisher Tod waltete, Geist zu bringen, der bisher unbekannt war.

Da der ganze Abschn. 2 16b – 3 6 apologetische Motive und polemische Spitzen enthält, so könnte die Hervorhebung der Erhabenheit des ap. Dienstes (Röm 1 13) auch auf die judaistischen Gegner und die von ihnen irregeleiteten Leser Beziehung haben (Hnr., Klr., Schm., Bchm. u. a.). Indes von Polemik gegen den Versuch, die Leser bei den steinernen Tafeln und den Buchstaben zurückzuhalten, die Unterschiede zwischen altem und neuem Dienste zu verwischen und in diesem Sinn die Eigenart und Höhe des ap. Amtes zu verkennen, finde ich nichts angedeutet. Gegen das Judentum, nicht gegen einen christlichen Judaismus, kehrt sich die Antithese.

c) Christlicher Midrasch über Ex 34 29–35 zum Erweis der überragenden Herrlichkeit des Neuen Amtes gegenüber der des Alten 3 7–18.

Deutlich hebt sich dieser Abschn. durch seinen Stil von den vorausgehenden Erörterungen ab und darf daher nicht, wie die Meisten tun, ohne weiteres mit diesen zusammengefaßt werden. Gewiß besteht ein Zusammenhang zwischen 3 1–6 und 7–18 (vgl. V. 3 und V. 6). Aber was da nur eben axiomatisch kurz fixiert ist und zwar in konkreter Anwendung auf die kor. Gemeinde und ihre ap. Stifter, wird hier, frei von aller speziellen Anwendung in Form eines Midrasch breit auseinandergesetzt. Dabei ist besonders wichtig, daß das spezielle apologetische Motiv, das 2 16b – 3 6 leitend ist (die Tendenz, die eigene persönliche Qualifikation gegenüber der Gemeinde wie im Gegensatz zu den Konkurrenten und Gegnern ans Licht zu stellen), hier ganz zurücktritt: Christentum und Judentum, nicht Paulinismus und Judaismus, sind die großen Gegensätze. Der Abschn. gibt sich als eine literarische Einlage; der Stoff ist unabhängig von der brieflichen Situation konzipiert und da die Apologie in 4 1 ff. wieder aufgenommen wird, so könnte die Perikope leicht herausgenommen werden, ohne daß der briefliche Zusammenhang Schaden litte. – Vgl. noch bes. Göttsberger Die Hülle des Moses nach Ex 34 und II Kor 3 (Bibl. Zeitschr. 16, 1922, 1 – 17).

Verwandte midraschartige Stücke in der urchristl. Lit. s. I 10 1 ff. Gal 3 6 ff. 4 21 ff. Röm 4 9 ff. Hebr 4 7–11 6 20 – 7 28 Barn 6 8–19 12 5–7 11 6–11 13.

Die erste Hälfte des Midrasch, die Vergleichung der zwei Ämter, **V. 7–11**, besteht aus drei gleich gebauten Sätzen, die den Hauptgedanken durch einen Schluß a minori ad maius herausstellen und zwar nach dem Schema ‚wenn (schon) ... wieviel mehr', vgl. Röm 5 15. 17 11 12. 24 Hebr 2 2 f. Der Nerv der Beweisführung liegt jedesmal in der Bezeichnung der Subjekte, die in Vordersatz und Nachsatz einander gegenübergestellt sind. Die Weitläufigkeit, wodurch sich Satz 1 vor 2 und 3 auszeichnet, liegt in der dem Subjekt des Vordersatzes beigefügten Apposition (ἐν γράμμ. ἐντετυπωμένη λίθοις), die nötig war, um die Minderwertigkeit des alten Bundes von vornherein zu kenn-

[1] Auch wenn, wie mir wahrscheinlicher ist, οὐ γρ. ἀλλὰ πν. von κ. διαθ. abhängt. Vgl. Cat. ἐφ' ὧν γὰρ τὰ πράγματα μείζονα, ἐπὶ τούτων καὶ οἱ διάκονοι.

zeichnen, sowie in der mit ὥστε eingeleiteten Erläuterung V. 7b, womit die Wirklichkeit der doch auch dem A. B. zugemessenen δόξα erwiesen wird; in Satz 2 und 3 waren derartige erläuternde Zusätze nicht mehr nötig. Alle Zusätze waren durch die Sache geboten und brauchen nicht als Kritik judaistischer Anpreisungen des Mosaismus angesehen zu werden (Hnr. u. a.). Einzig im ersten Satz zeigen die Wendungen unverkennbare Anknüpfung an die vorausgehenden, eben den Midrasch vorbereitenden Sätze: διακονία τοῦ θαν. schließt an τὸ γρ. ἀποκτ. an, διακ. τ. πν. an τὸ πν. ζωοπ.; beide Ausdrücke finden eben in V. 6b ihre ausreichende Erklärung. **V. 7a.** 'Amt des Todes', 'Henkersamt' für den mosaischen Kult (vgl. νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου neben νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς Röm 8 1) ist ein echt paulinischer und (obschon direkt aus dem A. T. begründbar, s. o.) dennoch für Juden verletzend klingender Ausdruck, über den nicht hinweggelesen werden darf; gemeint ist das Institut des Gesetzes, symbolisch im Dekalog verkörpert, bei dessen Überbringung Moses im Lichtglanz erschien. Wie Hebr, denkt P. ausschließlich an das in der Schrift bezeugte Werk des Moses, nicht auch an den konkret-geschichtlichen Priesterkult in Jerusalem. Die Apposition, die dazu gestellt ist, will die minderwertige Existenzform dieses Todesdienstes aufzeigen; dabei ist gedacht an die πλάκες λίθιναι von V. 3, auf denen die Zehngebote buchstäblich eingegraben waren, vgl. Ex 32 16. ἐν γράμμασιν ist entweder zu διακονία τ. θ. zu ziehen ('bestehend in Buchstaben', vgl. Röm 2 29 Eph 2 15 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, so Mr.-Hnr., Gdt. u. a.) oder zu ἐντυπωμένη ('in Form von Buchstaben eingeprägt auf Steine', Bchm. u. a.); der Rhythmus des Satzes spricht für letztere Verbindung. Zu ἐν γράμμασιν denke man ἀποκτείνουσιν hinzu und zu λίθοις : καὶ οὐ καρδίαις (vgl. V. 6 u. 3).

ἐντυποῦν in der griech. Bibel nur noch Ex 36 39 A γράμματα ἐντετυπωμένα (B ἐκτετυπ.; die Var. ἐκτετυπ. auch hier $I^{a\,3}$ 106), vgl. noch Ep. ad Diogn. 2 3. Der Singular γράμματι BD*G ist wohl nach γράμμα V. 6 gerichtet, vgl. auch Röm 2 29; sah. K t. rec. hat ἓν λ.; ἐν ist im ursprünglichen Text wegen des ἐν γρ. und wegen der Wahl des Kompositums ἐντετυπ. vermieden; wörtliche Übersetzung: 'in (Gestalt von) Buchstaben Steinen eingeprägt'.

Überraschend und darum mit starkem Nachdruck steht am Schluß: ἐγενήθη ἐν δόξῃ, denn mit θάνατος, γράμματα, λίθοι scheint δόξα unvereinbar; wenn nicht eben diese δόξα trotz „Tod" und „Stein" und „Buchstaben" im heil. Buche „bezeugt" wäre, worauf V. 7b dann eben begründend hinweist, wäre P. kaum zu diesem bedeutsamen Zugeständnis gekommen (vgl. Röm 7 12. 14). Die Bezeugung dieser δόξα war wohl für ihn eine Aporie, und der Zweck des Midrasch ist es, aus dem Berichte selbst die Aporie aufzulösen und ihn geradezu zu einem Beweis für die Minderwertigkeit des alten und die Erhabenheit des neuen Bundes zu gebrauchen.

ἐγενήθη ἐν δόξῃ ist 'er trat auf in Glorie' = had a glorious inauguration (Plr.) oder 'ist zu Glorie gelangt'. Es war das auch stolzes jüdisches Bekenntnis, vgl. IV Esr 9 37 (Vis. IV 2 10) nam lex non perit, sed permanet in suo honore; aber durch die vorausgehenden Prädikationen ist der Stolz des Judentums bereits zu Tode getroffen. Zu γενέσθαι ἐν vgl. I 2 3 II Makk 7 9; weiteres bei Bchm., vgl. auch das lateinische esse in gloria Livius I 31 1, II 22 6.

Erst mit **V. 7b** zieht P. offenkundig die Geschichte von Ex 34 heran. Was er freilich hervorhebt, ist targumartige Eintragung, gegen den Text Ex 34 30 und 35 a (καὶ ἴδον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὸ πρόσωπον Μωσῆ ὅτι δεδόξασται) verstoßend, gleichwohl aus dem ἐφοβήθησαν ἐγγίσαι αὐτοῦ V. 30b, sowie aus

dem Bericht von der „Hülle", die Moses auf sein Gesicht legte (V. 33 u. 35b), nicht ohne Grund erschlossen, vielleicht auch an Ex 40 29 (35) oder III Reg 8 11 angelehnt. Jedenfalls liegt die bekannte Idee zugrunde, daß das Schauen der göttlichen Glorie für den Menschen gefährlich, darum unmöglich ist, vgl. Baudissin im Archiv f. Rel.-Wiss. 1915, 173ff.; Barn 5 10 und m. Bemerkungen dazu (im Anhang zu Ltzm.s Handb.).

Fast wörtlich trifft P. in dieser Eintragung mit Philo zusammen, der de vita Mosis II 70 p. 146 erzählt: κατέβαινε πολὺ καλλίων τὴν ὄψιν ἢ ὅτε ἀνήει, ὡς τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι καὶ μηδ' ἐπὶ πλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀπαστράπτοντος. Also fußt P. hier auf jüdischer Tradition; vgl. auch Apg 22 11 (P. selbst!) I Tim 6 16.

ἀτενίζειν, in LXX nur I Esr 6 28 III Makk 2 26, im N. T. nur noch Lk u. Apg, Apg 1 10 6 15 10 4 wie hier von pneumatischen Erscheinungen gebraucht, häufig dann in I Klem (7 4 9 2 17 2 19 2 36 2).

Zu διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ vgl. Ex 34 35a (s. o.) und ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ 29. 30.

Erst mit dem letzten Wort des Vordersatzes τὴν καταργουμένην (ʿder ein Vergehen bestimmt, die vergänglich warʾ, vgl. τῶν καταργουμένων I 2 6 und J. Weiß z. St.) hebt sich der Widerspruch zwischen „Tod" usw. und „Glorie", vgl. noch V. 11. 13. 14. Der Glanz auf dem Angesicht des Moses war nur Abglanz von der Glorie, die dem Moses auf dem Berge erschienen war Ex 24 16 f., und mußte darum erlöschen: mit diesem für die Ausnutzung der Erzählung ausschlaggebenden Zug geht P. abermals über den Text des A. T. hinaus; obschon er für einen aufmerksamen Leser selbstverständlich scheint, konnte man ihn doch nur dann herausfinden und hervorheben, wenn man die Geschichte mit der Tendenz las, die Bedeutung des Erzählten möglichst zu verkleinern, vgl. V. 13.

Von großem Werte sind für uns jüdische Wiedergaben der Ex.-Erzählung. Leider behandelt weder Joseph. noch die Mechiltha die Perikope; um so wertvoller ist für uns die Äußerung Philos (s. o.) und vor allem die haggadische Ausschmückung in Ps.-Philos Antiquitates biblicae 12 1: ʿUnd Moses kam herab; und wie er bedeckt war mit unsichtbarem Licht — denn er war (soeben) zu dem Ort hineingegangen, wo das Licht von Sonne und Mond ist —, da überstrahlte das Licht seines Angesichtes den Glanz von Sonne und Mond, und er wußte es nicht. Und es geschah, als er hinabstieg zu den Kindern Israel, da sahen sie ihn und erkannten ihn nicht. Aber wenn er sprach, dann erkannten sie ihn. Und das war so, wie damals in Ägypten, als Joseph seine Brüder erkannte, aber sie erkannten ihn nicht. Und es begab sich darnach, daß Moses merkte, daß sein Angesicht glänzend geworden war, und da machte er sich einen Schleier, um sein Angesicht zu bedecken.ʾ Siehe M. R. James The Biblical Antiquities of Philo 1917 p. 110. Beachte die zwei haggadischen Züge, daß Moses erst nicht weiß, daß sein Gesicht leuchtet und daß das Volk ihn anfangs nicht erkennt.

Aus dem καταργουμένην rechtfertigt sich nun aber auch der Nachsatz **V. 8**, den es gewissermaßen vorbereitet. Dementsprechend schließt διακ. τ. πνεύματος bereits ein μένουσα (vgl. V. 11), den Gegensatz zu καταργ., ein. Denn der Geist ist göttliche Urkraft, also ewig und unvergänglich in seinem Wesen und Wirken (vgl. Hebr 9 14 διὰ πνεύματος αἰωνίου). πῶς οὐχί ist wie Röm 8 32 Einleitung der Folgerung. μᾶλλον heißt also ʿum so mehrʾ = ʿum so reicher und dauernderʾ, und die Beweiskraft liegt hier darin, daß δόξα beim Dienst des Todes eigentlich übel angebracht ist, während sie zum Dienst des Geistes die innersten Beziehungen besitzt. διακονία τοῦ πν. könnte ein διακονεῖν = δουλεύειν τῷ πν. voraussetzen, vgl. Röm 7 6, aber τοῦ πν. wird auch hier gen. subi. oder qual. sein. ἔσται kann logisches (1) oder echtes Futurum (2) sein, letzteres entweder (a) von der Zeit des Vordersatzes aus

gedacht, also für die Gegenwart des Schreibers gültig, oder (b) vom Moment des Schreibens aus, also eschatologisch, vgl. eine ähnliche Vieldeutigkeit Röm 6 5. Das Präsens περισσεύει V. 9 und die aus V. 18 zu entnehmende Voraussetzung, daß δόξα schon Gegenwartsbesitz des Christen ist, führen zu 2a oder 1 (so Hnr., Schm., Bchm., Gdt.); dafür spricht auch die Erwägung, daß das Amt des Geistes ja doch gegenwärtig in Kraft ist, und die δόξα eine direkte Auswirkung des Geistes ist; doch ist im Blick auf ἐλπίς V. 12 die eschatologische Wendung nicht ausgeschlossen: es ist also die bleibende, fortschreitende und endlich sich in voller Realität darstellende himmlische Herrlichkeit gemeint (Klr., vgl. auch Bls.).

Mit aller Deutlichkeit erhellt schon aus dem ersten Satz der Zentralbegriff des ganzen Abschnitts und die Art seiner Verwendung, nämlich δόξα. Man kann den Abschn. auch einen 'exegetischen Exkurs über die δόξα und den verschiedenen Anteil des Alten und des Neuen Bundes an ihr' nennen. δ. ist darnach der blendende, für menschliche Augen unerträgliche Lichtglanz, den der göttliche Körper ausstrahlt. Diese bekannte Anschauung der israelitisch-jüdischen Mythologie und Eschatologie ist von P. auch sonst verwertet (vgl. 4 4. 17 I 2 8 15 40 ff. [s. J. Weiß z. d. St.], I Thess 2 12 II Thess 2 14 Röm 3 23 (?) 5 2 6 4 8 18. 21 9 4 Phil 3 21 Kol 3 4); hier schöpft er sie speziell aus dem jüdischen Text. Nach den neuesten Forschungen von G. P. Wetter (Phos S. 73 ff.) und Reitzenstein (Hellenist. Myst.-Rel. ^{2}206 ff.) wäre der Begriff mit der ganzen Lichtmystik aus dem Iranischen ins Judentum herübergekommen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die neutest. δόξα im wesentlichen aus der altest. כָּבוֹד herausgewachsen ist, und daß כ׳ sicher schon vorexilisch, altisraelitisch ist. Irgend ein Zusammenhang zwischen dem biblischen und dem iranischen Begriff ist natürlich anzunehmen, und in hellenistischer Zeit werden neue Interpretationen und Anwendungen, aus dem Persischen kommend, die Mysterien und die jüdisch-christlichen Vorstellungen neu befruchtet haben. Wie ich einem Vortrag meines hiesigen Kollegen J. Ph. Vogel entnehme, hat auch die indische Mythologie einen analogen Begriff entwickelt, das teja: seine Grundbedeutung ist Glut, Glanz; es ist eine übernatürliche, magische Kraft, die Götter besitzen es in reicher Fülle, aber auch menschliche Helden, Asketen, Brahmanen haben es, strahlen es aus, verrichten damit Wundertaten. Eine genauere Untersuchung des Begriffs und eine Vergleichung mit den iranischen, jüdischen und neutest. Analogien wäre sehr erwünscht.

Daß P. überall, wo er die mosaische Legende im Auge hat, die mythische Anschauung von δόξα meint, ist klar; fraglich ist nur, ob er sie auch bei der Übertragung auf die neutest. Gemeinde und das ap. Amt festhält; da scheint vielmehr unvermerkt eine andere Nuance des Begriffs δόξα = כָּבוֹד untergeschoben zu sein: die Herrlichkeit als Inbegriff aller Heilsgüter, vornehmlich der geistigen, rein religiösen, wie Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft. Und nur sofern P. auch die Anschauung hat, daß die Beschaffung eines Lichtleibes, die Erfüllung mit Glorienstoff ein Prozeß ist, der geheimnisvoll schon „in diesem Leben" einsetzt, ist auch in den Gegenwartsaussagen der konkrete Begriff, den der „Text" des Midrasch an die Hand gibt, mitgedacht, um so mehr, als ja schon bei der Errichtung der διακ. τοῦ πν. diese Glorie des Herrn sichtbar in Erscheinung trat, und zwar (für P. nicht etwa bei der synopt. „Verklärung", oder bei den in Joh gezeichneten Offenbarungen göttlicher Herrlichkeit, sondern) bei der Auferstehung (vgl. Röm 6 4) und vor allem bei den Erscheinungen I 15 5 ff., wo die Ap., darunter P. selbst (!), Glorie schauten, wie Moses auf dem Sinai.

Lit. noch Frh. v. Gall Die Herrlichkeit Gottes 1900; Böhlig Geisteskultur von Tarsus 97 ff.; Ubbink Het eeuwige leven bij P. 1917, 161 ff.; Kabisch Eschatologie des P. 188 ff.; Gunkel Wirkungen des Geistes ^{3}43 ff.; Cremer-Kögel 345–349; Mr.-Hnr. 120 f.; v. Dobsch. Thess. 102; J. Weiß I Kor 272. 371.

V. 9 ist verkürzte Wiederholung von V. 8, bis auf die zwei Subjekte von Vor- und Nachsatz, die jedoch nur synonyme Varianten zu V. 8 darstellen: denn κατάκρισις gehört zu θάνατος (der Tod wird verhängt auf Grund einer Verurteilung) und δικαιοσ. zu πνεῦμα (Gal 3 5 f.), und „Verurteilung"

und „Gerechtigkeit" sind ebenso scharfe Gegensätze wie „Tod" und „Geist", so daß die Überfülle der δόξα auf der christlichen Seite hier genau so sicher steht wie oben. Also darf die logische Kraft des γάρ hier (wie V. 11) nicht allzu streng genommen werden. Die Wiederholung erklärt sich aus dem Wunsch, einmal die Überlegenheit des neuen Bundes, andrerseits die Unterschiede zwischen den zwei Ämtern so deutlich wie möglich zu machen. Auf Rechnung des abkürzenden Stils ist vor allem die kühne Metonymie „Dienst (ist) ... Glorie" zu setzen[1] (= dieser Dienst ist unter Offenbarung von Glorie eingesetzt worden = ἐγενήθη ἐν δόξῃ); nach echt rabbinischer Manier wird eine (vorübergehende) Begleiterscheinung zum wesentlichen Attribut erhoben.

κατάκρισις in der griech. Bibel nur hier und 7_5, vgl. noch II Klem 15_5; das Synonymon κατάκριμα im N. T. nur im Röm (in LXX nur Sir 43_{10}). Zur Sache vgl. z. B. die Verfluchungen Dt 27_{14-26}, namentlich 27_{26} = Gal 3_{10}.

Im Nachsatz entspricht πολλῷ μᾶλλον dem πῶς οὐχὶ μᾶλλον V. 8; während mit περισσεύει die Überfülle der Glorie des Neuen Bundes stärker betont wird als V. 8, vgl. Röm 5_{15}[2].

δικαιοσύνη in Gegensatz zu κατάκρισις gestellt, führt zunächst auf den Begriff der Freisprechung gewährenden Gerechtigkeit Gottes, die dem glaubenden Menschen zugerechnet wird Röm 1_{17} 3_{21} 4_5 (Gdt., Bchm.); διακ. τ. δικ. ist dann das Institut, in dem diese Gerechtigkeit sich mitteilt (= διακ. τῆς καταλλαγῆς 5_{18}, ein Ausdruck, der hier als Gegensatz zu διακ. τ. κατακρ. deutlicher gewesen wäre). Man könnte auch an die im Wandel nach dem Geist sich auswirkende Gerechtigkeit denken Röm 8_4 (Ritschl Rechtf. u. Versöhn. II ^{4}286 f., Sokolowski 43 f.), doch liegt erstere Beziehung näher, weil das neue Amt hier zunächst als von Gott eingesetzte Stiftung in Betracht kommt und κατάκρισις dementsprechend sofort an die göttliche Freisprechung erinnert Röm 4_5 ff. An sich hätte διακ. τ. δικ. auch Bezeichnung für das Gesetzesinstitut sein können; denn auch das Gesetz geht auf Realisierung von Gerechtigkeit aus Röm 10_5 Gal 3_{21}; es tritt hier aber die eben genannte Voraussetzung in Kraft, daß die vom Gesetz erstrebte „Gerechtigkeit" nirgends verwirklicht worden ist, vgl. Gal 3_{21}. So wenig Glorie zum Dienst der „Verurteilung" paßt, um so mehr zum Dienst der „Gerechtigkeit"; wie der Sünder die δόξα verlieren muß (Röm 3_{23}, Apok. Mos. 20, auch in der iranischen Legende von Yima), so hat der „Gerechte" Anwartschaft auf sie; denn das Prädikat „gerecht", der (prinzipielle) Freispruch, bedeutet die Zusicherung aller Heilsgüter, insbesondere auch der δόξα als des augenfälligsten Beweises der Rettung, vgl. IV Esra 7_{97} (Sib. III 12, 10), Apk Bar 51, Röm 8_{30}.

V. 10 ist eine erläuternde Zwischenbemerkung, die das Schema der Vergleichungen unterbricht und auch sachlich stört, insofern der Gedanke des jedesmaligen Vordersatzes (auch der alte Bund zeigte δόξα) hier offenbar in Abrede gestellt wird: ad maiorem „gloriam" novi foederis. Der Satz ist freilich höchst unklar; aber οὐ δεδόξ. τὸ δεδοξασμένον ist eine Paradoxie, die in ἐν τ. τ. μέρει εἴν. τ. ὑπερβ. δόξης ihre Auflösung findet; nur fehlt eine Andeutung, daß der Träger der überschwänglichen Glorie ein anderer ist als τὸ δεδοξασμένον: sollte nicht eine Näherbestimmung (etwa τῆς ἐν Χριστῷ) ausgefallen sein? Der Sinn scheint der zu sein: „und wirklich[3] entbehrt das, was (nach Ex 34_{29} ff.) mit Glorie ausgestattet ist, aller Glorie in dieser Hinsicht, nämlich wegen (unter dem Eindruck, im Vergleich zu) der überwältigenden

[1] Sie wird freilich verwischt bei der Lesart τῇ διακονίᾳ ℵAC sah. D*G it. Ambst. pesch., die v. Soden in den Text aufnimmt (ᾗ soll K-Text sein). WK t. rec. setzen vor δόξῃ noch ἐν (vg. in) vgl. 8_7 I Thess 3_{12} Apg 16_5 Eph 1_8; v. Sod. betrachtet ἐν als möglichen Urtext (δ. ohne ἐν ist H-Text).

[2] Die Variante περισσεύσει sah. D it. Ambst. pesch. ist nach ἔσται gerichtet.

[3] καὶ γάρ zeigt auch hier „die zwanglose Weise, wie dem P. eins nach dem andern einfällt" (J. Weiß zu I 5_7).

Glorie (des neuen Dienstes)", d. h. die Fülle der vom Dienst des Geistes ausgehenden Glorie verdunkelt und vernichtet „das bißchen Glorie, das der alte Bund aufzuweisen hatte.

δεδόξασται ist wohl aus Ex 34 29. 35 genommen; τὸ δεδοξασμένον ist zunächst τὸ πρόσωπον Μωσῆ Ex 34 35, dann das Institut, das Moses verkörpert. ἐν τούτῳ τῷ μέρει (vgl. 9 3) wird am besten zu οὐ δεδόξασται gezogen (so Klr., Hfm., Mr.-Hnr., Gdt., Bls., Plr., Menz.), und nicht zu τὸ δεδοξασμένον, vgl. Wzl., Bchm.; es gibt der Aussage die nötige Einschränkung, unter der sie allein richtig ist, also 'in dieser (bewußten) Hinsicht' (Cat. ἐν συγκρίσεως μέρει), nämlich im Vergleich zu der überschwänglichen Glorienfülle, die dem neuen Amt beschieden ist. Belege s. 9 3; Polybius XVIII 35 (18), 2 τὴν πίστιν ἐν τούτῳ τῷ μέρει διαφυλάττειν; Jos. Ant. XV 3, 4 § 61 ὡς ... παραμυθήσασθαι τούτῳ τῷ μέρει. J. Weiß Aufgaben (s. zu 2 u. 2 15) streicht die Wendung als Glosse.

Erst mit εἵνεκεν τ. ὑπερβ. δ. wird die Anknüpfung an V. 9 deutlich: ... um so mehr fließt der Dienst der Gerechtigkeit von Glorie über, so überschwänglich, daß die Glorie des alten Instituts davor in nichts zergeht', vgl. 4 17 Röm 8 18 (wonach hier ergänzt werden könnte: τῆς μελλούσης ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς).

Für εἵνεκεν haben CF*KL ἕνεκεν, vgl. zu 7 12. Die Wendung steht erklärend am Schluß wie Xenophon Memor. IV 3, 3. Zu ὑπερβάλλουσα δόξα vgl. ὑπερβ. χάρις 9 14, ὑπερβάλλ. τιμή Philo de vita Mos. I 61 p. 90, Jos. Ant. X 11 7 § 263, II Makk 4 13, Ep. ad Diogn. 9 2, sonst Eph 1 19 2 7 3 19 I Klem 19 2 23 2, weiteres bei Ltzm.

In **V. 11** wird nun freilich, dem noch einmal angewandten Schema zuliebe, der in V. 10 geltend gemachte „Gesichtspunkt" fallen gelassen: ein Bestand an Glorie, wenn auch nur ein vergänglicher, wird auch beim alten Dienst wieder anerkannt, wenn nur demgegenüber beim neuen Bund die größere Fülle (πολλῷ μᾶλλον) und die Unvergänglichkeit (τὸ μένον) der Glorie gesichert ist. Die Beweiskraft (cf. πολλῷ μᾶλλον) ruht hier auf der Antithese τὸ καταργούμενον ... τὸ μένον. Das Attribut des mosaischen Dienstes (καταργ.) war schon in V. 7 vorweggenommen, doch war „Vergänglichkeit" dort die Eigenschaft der bei Moses hervortretenden Glorie, hier ist sie das Charakteristikum des mosaischen Dienstes selbst (Gdt.): das Verschwinden der Glorie ist also Symbol für die Vergänglichkeit des mosaischen Kultus, vgl. Hebr 8 13. Auch τὸ μένον findet in Hebr seine Illustration, vgl. Hebr 7 3. 24 10 34 13 14.

διὰ δόξης ist = ἐν δόξῃ V. 7 „in Glorie besteht"; P. liebt den Wechsel der Präpositionen, ohne damit immer feinere Nuancen ausdrücken zu wollen, vgl. I 12 8 Röm 3 30 5 10 (gegen Hfm., Klr., Mr.-Hnr. u. a.). Merkwürdigerweise schiebt δ 353 (v. Sod.) gerade im Vordersatze πολλῆς ein. Marcion setzte zur Verdeutlichung zum Nachsatz noch μὴ καταργούμενον, vgl. Harnack Marcion 95*.

Auf die grundsätzliche Feststellung des verschiedenen Anteils des alten und neuen Dienstes an der Glorie V. 7—11 scheint nun in der zweiten Hälfte des Midrasch **V. 12—18** die praktische Anwendung auf Christen und Juden in der Gegenwart zu folgen. Der damit angedeutete sachliche Zusammenhang zwischen V. 7—11 und 12—18 ist zwar neuerdings mehrfach geleugnet, namentlich von Halmel (S. 119—127), der in V. 12—18 ein mit 6 14—7 1 verwandtes Geistesprodukt aus der Zeit und Sphäre der ap. Väter erblickt (s. auch Verisim. 110). Aber schon äußerlich ist ein Zusammenhang zwischen den beiden Abschn. zu konstatieren, und für innere Zusammengehörigkeit spricht von vornherein der Umstand, daß V. 7—11 für sich ein Torso wäre. Die Anfügung einer Äußerung über die Bedeutung der soeben erhobenen Erkenntnis für Frömmigkeit und Wandel entspricht durchaus dem Stil solcher midraschartigen Betrachtungen, vgl. I 10 6—13 neben 1—5, Röm 5 1 ff. neben Röm 1 18—4 25, Hebr 10 19 ff. neben 10 1—18. Auf den

Inhalt gesehen, beschreibt die zweite Hälfte unseren vertrauten Verkehr mit dem Herrn im Gegensatz zu der aus Ex 34 zu illustrierenden Verstocktheit der Juden, die, wie im Mittelstück bemerkt wird, noch durch Bekehrung aufgehoben und in christliche Freiheit umgewandelt werden kann.

V. 12. 13. Unser Freimut im Gegensatz zu der durch die Hülle des Moses bezeichneten Haltung der Juden. Positiv wird zunächst **V. 12** die vorangegangene Betrachtung als Ausdruck einer Hoffnung hingestellt, die uns zu vollem Freimut berechtigt. Wenn auch das in V. 7—11 behandelte Heilsgut nicht ausschließlich als die Glorie der Vollendungszeit gefaßt war, so lag diese Anschauung, von der konkreten Figur des glänzenden Moses her gesehen, doch immer zugrunde. Immerhin bekommt die noch ausstehende Vollendung, die in V. 7—11 nur ein Nebengedanke war, nun größeres Gewicht, und nachträglich erkennt man, daß P. in ἔσται V. 8, in εἴν. τ. ὑπερβαλλ. δόξ. V. 10 und τὸ μένον V. 11 das Futurische stärker gefühlt haben muß[1].

Die Hoffnung führt zur παρρησία, einem charakteristischen, wenn auch nicht originalen Ausdruck der Frömmigkeit im Urchristentum. In LXX wird es in religiösem Sinn nur einmal deutlich verwendet, Job 27$_9$, als Vertrauen auf die göttliche Hilfe und die Gewißheit der Gebetserhörung; vgl. auch 22$_{26}$ Prov 13$_5$. Genau so wird es im N.T. vor allem Eph 3$_{12}$ Hebr 4$_{16}$ 10$_{19}$ I Joh 3$_{21}$ 5$_{14}$ II Klem 15$_3$ gebraucht. Dagegen ist π. I Joh 2$_{28}$ 4$_{17}$ rein eschatologisch gefaßt, wozu Sap 5$_1$ und vor allem IV Esr 7$_{98}$ (Vis. III 12$_{12}$) Analogien darstellen. Beachtenswert ist weiter die Ausdeutung des Begriffes π. bei Philo quis rer. div. haer. 5—7 p. 473 f., wo bemerkt wird, daß die religiöse Anwendung der π. eine Übertragung von menschlichen Dienstverhältnissen her darstelle und dem Verhältnis des Sklaven zum Herrn entspreche, namentlich in der Voraussetzung eines reinen Gewissens. Es ist also der profane Gebrauch von π., der in vollem Umfang auf das religiöse Verhältnis übertragen ist. π. ist die Überwindung aller Scham und Scheu im Verkehr mit Höherstehenden, also einmal der Mut, dem Mächtigeren zu nahen (s. o.) und ihm in die Augen zu sehen, vgl. noch Test. Patr. Rub. 4$_2$ f. — so im N.T. Eph 3$_{12}$ Hebr 4$_{16}$ 10$_{19}$, sodann die freie Aussprache (ἐλευθεροστομεῖν bei Philo), vgl. (gegenüber Menschen) Apg 2$_{29}$ 4$_{29.\,31}$ 28$_{31}$ Philo de Jos. 107 p. 56 παρρησίᾳ σὺν αἰδοῖ χρώμενος διελέγετο καί φησιν (Joseph zu Pharao), Cassius Dio 62, 13 οὕτω γάρ πως ἐρρωμένως τῇ παρρησίᾳ ἐχρῆτο ὥστε . . . εἶπεν ἀντικρὺς κτλ. (Burrhus gegenüber Nero), vgl. noch P. Oxy. VIII 1100 und dazu Eger Rechtsgeschichtliches im N.T. S. 41 f., also religiös die Freudigkeit der Gebetsaussprache. π. ist sonach im N.T. ein zentraler Begriff des religiösen Lebens: es bezeichnet die durch Christus gewonnene und versicherte Stellung des Frommen zu Gott, wie sie sich einmal im täglichen Leben betätigt beim Denken an Gott und Beten zu Gott, also im geistigen „Verkehr des Christen mit Gott", andrerseits sich betätigen wird beim künftigen Gericht.

Was P. nun an uns. St. mit π. hat ausdrücken wollen, entspricht, wie der Kontext ergibt, ganz der soeben gegebenen Begriffsanalyse. Wie in Hebr 3$_6$ fließt die π. aus der Hoffnung; aber das präsentische χρώμεθα wie das Fehlen eines Hinweises auf den Gerichtstag (s. I Joh 4$_{17}$) zeigt, daß der in der Gegenwart ermöglichte Verkehr mit dem Herrn gemeint ist, vgl. Hebr 4$_{16}$ 10$_{35}$ I Joh 3$_{21}$. Wie προσερχώμεθα Hebr 4$_{16}$ könnte auch χρώμεθα („betätigen wir") hier kohortativ gefaßt werden (so dg Ambstr.); aber im Blick auf den Tenor des Ganzen, der auf den tatsächlichen Heilsbesitz der Christen gegenüber den davon ausgeschlossenen Juden hinweist, besonders auch im Blick auf die offenbar parallel laufende und die Erläuterung gebende Aussage V. 18 κατοπτριζόμενοι . . μεταμορφούμεθα, hat auch χρώμεθα besser als indikativische Feststellung eben dieses Tatbestandes zu gelten. Also ist gemeint: die Hoffnung auf den dauernden Besitz überschwänglicher Glorie gibt uns jetzt schon das Recht dazu, dem Herrn zu nahen und in ungehindertem Anschauen mit ihm zu verkehren. Daß P. dies letzte Moment im Bewußtsein hatte, ist aus der V. 12 folgenden negativen Erklärung zu

[1] Zum Einsatz vgl. noch Hebr 10$_{19}$ u. Philo leg. ad Caj. 152 p. 568 ἔχοντες οὖν τοιαύτας ἀφορμάς κτλ.

ersehen und wird weiterhin in V. 18 positiv bestätigt. – Im Gegensatz zu der eben gegebenen allgemein religiösen Deutung von π. nehmen freilich die meisten Exegeten (schon Cat.) die π. hier als Offenheit und Rückhaltslosigkeit in der Enthüllung des Evangeliums, womit dann einerseits das täuschende Verfahren des Moses gegenüber den Israeliten, andererseits vielleicht das lichtscheue Verhalten der judaistischen Winkelmissionare in Kontrast gestellt sein würde. Auch dieser Gebrauch von π. hätte im N.T. seine Analogien, vgl. 7 4 Phlm 8 Mk 8 32 Joh 10 24 16 25 18 20 Apg 2 29 4 29. 31 28 31, er würde treffend den Unterschied der beiden Ämter beleuchten: Moses, der Hierophant, der seine Schüler betrügt und im Zustand der Unwissenheit beläßt – die Ap. dagegen echte, aufrichtige Mystagogen, die ihre Adepten wirklich in alle Weisheit einweihen, vgl. I 2 6 Apg 20 27, dazu scheint auch die Fortsetzung der Apologetik 4 1–4 diese Nuance zu empfehlen. Mir kommt sie gleichwohl hier wie eine Eintragung vor. Sicher verkehrt ist die Annahme eines Seitenblicks auf Judaisten: οὐ καθάπερ Μωϋσῆς zeigt deutlich, daß P. nur den Mosaismus, das ungläubige Judentum im Auge hat. Hierbei liegt nun aber die Pointe m. E. nicht so sehr in dem, was Moses sich erlaubte, dagegen die Ap. unterlassen, sondern in dem, was die Israeliten nicht sehen, wohl aber wir Christen, vgl. V. 13b–16 und vor allem V. 18, also in dem Schauen der göttlichen Herrlichkeit und in dem Verkehr mit dem göttlichen Herrn, der den Juden verschlossen ist, aber uns offen steht. Erst in 4 1 ff. kommen die Voraussetzungen der eben abgewiesenen Deutung von π. zur Sprache; daher ist nicht geraten, sie schon in V. 12 und in das Wort π. hier einzulegen. Vgl. über den Begriff π. und die Sache noch die Sammlung von Aussprüchen περὶ παρρησίας bei Stob. Florileg. III 13 p. 453 ff. Hense; Cremer-Kögel 451.

Die Fortsetzung **V. 13** καὶ οὐ καθάπερ κτλ. läßt einen positiven Gegensatz erwarten, der jedoch wegfällt (weil P. für einen Augenblick die Betrachtung ganz den Juden zuwendet) und der erst V. 18 nachgeholt wird, und zwar in einer etwas anderen Form als ursprünglich beabsichtigt war[1]. Die ganze Bemerkung knüpft an LXX Ex 34 33 an ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ κάλυμμα. = 35 καὶ περιέθηκεν Μωυσῆς κάλ. ἐπὶ τ. πρόσ. ἑαυτοῦ (P. setzt ἐτίθει, womit die Wiederholung des Vorgangs besser angedeutet wird, vgl. LXX Ex 34 34 f. u.). Der Sinn dieser Verhüllung ist nach Ex 34 der, den Israeliten den unerträglichen Anblick der δόξα auf dem Antlitz des Moses zu ersparen, oder, da sie nach Ex 34 33 erst nach Erledigung des göttlichen Auftrags erfolgte, die δόξα nicht zu profanieren. An dem ersten Gedanken ist auch P. nicht ganz vorübergegangen, denn wie zum Überfluß V. 18 zeigt, tun wir es eben darin „nicht wie Moses" oder richtiger „nicht wie die Juden", da wir, unserer παρρησία entsprechend, eine Verhüllung der δόξα vor unseren Augen nicht nötig haben. Aber um die Inferiorität der mosaischen Gottesoffenbarung und die Schmach der Juden so kraß wie möglich zum Ausdruck zu bringen, verändert er unter der Hand den Zweck der „Hülle": er nimmt aus V. 7 und 11 den Begriff des καταργούμενον auf, aber statt ihm die Wendung zu geben, daß sie nicht einmal die kurze Zeit, da der Glanz leuchtete, ihn ertragen konnten (vgl. V. 7), oder daß Moses den göttlichen Glanz nicht länger profanieren wollte, bezeichnet er als das, worauf sie nicht hinsehen sollten, das Aufhören dieses Glanzes, schiebt also zwei der Ex.-Erzählung völlig fremde Momente unter: 1) eine Manipulation des Moses, die zunächst der Erhaltung seines Ansehens dienen sollte, von Gott aber einer höheren Verhüllungs- und Verstockungsökonomie dienstbar gemacht wurde, wie P. als inspirierter Exeget und als Genosse der messianischen Zeit erkannt hat; und 2) die Blindheit der Juden gegenüber der Unzulänglichkeit des mosaischen

[1] Ähnlich Joh 6 58 14 27 I Joh 3 12, schon Jer 31(38) 32 = Hebr 8 9; dasf. s. auch Plato Gorgias p. 522 A.

Offenbarungsdienstes, deren Symbol der verbleichende Glanz auf dem Antlitz des Moses ist.

πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τ. υἱ. Ἰσρ. εἰς τὸ τέλ. τοῦ καταργ. hat zur Vorlage V. 7b. Zu dem finalen πρὸς τὸ mit Inf. (auch in LXX) s. Debr. Gramm. § 402, 4; Robertson Gr. 1075, 1003. Man könnte die Wendung mit der in 7 konformieren, indem man εἰς τὸ τέλος „in die Richtung", „auf das Ziel" übersetzt; dann wäre aber der Stil unnatürlich geschraubt; τὸ τέλος muß also den Vorgang des Aufhörens (Luk 1 33 22 37 Hebr 7 3), des Erlöschens bezeichnen[1] (vgl. Bchm.). Die Änderung einer Zweckbestimmung inmitten einer exegetischen Ausführung ist noch kein Beweis für Interpolation, vielmehr ein Zeichen der Freiheit, mit der P. die Regeln der Auslegung meistert, wenn es darauf ankommt, einen dogmatischen Satz zu belegen und den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

Anderweitige Erklärungen des πρός τὸ κτλ. wie die Beziehung auf den göttlichen Zweck (Mr.-Hnr.), womit die Absicht der Verhüllung nur auf Gott abgeschoben wird, oder die Unterscheidung dessen, was Moses verhüllen wollte (den Glanz), und was er tatsächlich verhüllte (sein Verschwinden; Bchm.) sind abzuweisen; vgl. auch Sick.s Entschuldigung des Verfahrens. Wieder steht P. an der Schwelle gnostisch-marzionitischer Wertung der Person Moses und seines Gesetzesinstitus; aber Moses zu tadeln oder zu kritisieren, liegt ihm doch ferne.

Das folgende Sätzchen **V. 14a** schließt nicht sehr geschickt an V. 13 an; man muß in Gedanken etwa ein „und wirklich sahen sie es nicht und merkten sie es nicht" einfügen. „Vielmehr (oder: sondern) ihre Sinne wurden verstockt" ist dann Fortsetzung der Erzählung; etwas anders Ltzm. Auf keinen Fall läßt sich V. 14a mit V. 12 verbinden ('wir reden voll Freimuts, aber Israel hört nicht auf uns'; so Gdt., ähnlich B. Weiß; dann hätte es πεπώρωται heißen müssen.

πωροῦν 'hart machen, unempfindlich machen', übertragen: 'die geistige Aufmerksamkeit erdrücken' wird im N.T. ausschließlich von der gottgewirkten Verstockung der Juden gebraucht, so Mk 6 52 8 17, Joh 12 40 in einem stark von LXX abweichenden Zitat von Jes 6 9 f. Röm 11 7; von den ap. Vät. gebraucht es nur Hermas Mand. IV 2 1 und XII 4 4, vgl. auch πώρωσις Röm 11 25 Eph 4 18 Mk 3 5. LXX hat das Verb nur Job 17 7 B und Prov 10 20 A (aber auch da nicht von der Verstockung), und bei den Apologeten fehlt es völlig. Die Variante πηροῦν 'blind machen' kommt fast an allen genannten Stellen vor; so auch hier; vgl. auch ἐτύφλωσε 4 4 Joh 12 40, ein anderes Bild für dieselbe Sache. S. darüber Hfm., Zahn Röm 6 18 f. u. J. A. Robinson im J. of theol. stud. III 81—93. Der Text von Joh 12 40 legt die Vermutung nahe, daß P. die Worte aus seinem Jesaia-Text geschöpft hat, jedenfalls an Jes 6 anspielt. Der Aorist bezieht sich auf die Erzählung von Moses, nicht auf die Gegenwart (Gdt.). νοήματα sind die Gedanken und Wahrnehmungen und das damit zusammenhängende Urteils- und Schlußvermögen, vgl. 4 4 11 3 und νοεῖν in ähnlichem Zusammenhang Joh 12 40 (s. o.) Mt 15 17 Par. 16 9. 11 Mk 8 17; s. zur Sache auch Corp. Herm. VII 3, vgl. u. zu 4 4. Obschon die Aussage unbestimmt gefaßt ist, scheint doch (trotz 4 4) als Urheber der Verstockung Gott gedacht zu sein, vgl. Röm 11 7 f. Joseph. Bell. V 8, 2 § 343 ἔπεσκότει γὰρ αὐτῶν ταῖς γνώμαις διὰ τὰς παρανομίας ὁ θεός. Marcion las τοῦ κόσμου (mundi) für αὐτῶν (Harnack, Marcion S. 44 u. 95*), deutete den Satz also wohl schon auf die Aufnahme Christi in seinem Volk und überall.

Erst in **V. 14b** zeigt sich nun, daß die Verstockung nicht nur der bald verblassenden Glorie des Moses gilt, sondern auf die ganze Offenbarung Gottes sich erstreckt, bis in die Gegenwart hinabwirkt, ja in der Gegenwart erst recht akut geworden ist, so daß die Anschauung hier schließlich ganz in die von Röm 11 einmündet. Die Erzählung Ex 34 wird zum Symbol für das tragische Geschick des jüdischen Volkes, wie es sich folgerichtig und gleich-

[1] A Ambrstr.-Text vg lesen πρόσωπον für τέλος, ähnlich boh. εἰς τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην (vgl. V. 7); das ist offensichtliche Erleichterung und Aufhebung des Widerspruchs zu V. 7 und Ex 34. S. noch Ltzm.[2].

mäßig von Moses bis Christus entwickelt hat; die Verhärtung von heute dient zum Beweis (γάρ), daß seit Moses von Verstockung geredet werden kann. Dazu muß nun eine allegorische Ausdeutung der schon V. 13 herangezogenen „Hülle" dienen. Kühn behauptet P., daß „bis zum heutigen Tage[1] dieselbe Decke (!)[2] bei der Vorlesung des Alten Bundes (vor ihren Augen liegen) bleibt" oder, was dasselbe ist, daß „die Decke des Moses" über dem Gesetzbuch, das er gebracht hat, bis heute liegen geblieben ist. Diese Allegorese scheint wieder recht künstlich. Indes ist auch in Ex 34 das Vortragen der Gebote des Herrn mit dem Erscheinen und Verhüllen der δόξα in Verbindung gebracht, vgl. V. 31 – 33; und es ist schließlich trotz aller Unstimmigkeit ein genialer Gedanke, der dem Ap. beim Lesen von Ex 34 wie eine Intuition gekommen sein muß.

Von großer Wichtigkeit ist nun die Wendung ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλ. διαθ. Zunächst παλαιὰ διαθήκη, unzweifelhaft als geschriebene Urkunde gefaßt, wenn auch im Blick auf die parallele Wendung ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς V. 15 auf den Pentateuch, den νόμος, zu beschränken. Es ist der früheste Beleg für diesen technischen Gebrauch (τὴν πρώτην sc. διαθ. Hebr 8 13 bezieht sich nicht auf das Buch); der nächste Zeuge ist erst Melito von Sardes bei Euseb. hist. eccl. IV 26 14 (hier für den ganzen hebräischen Kanon), weiteres s. Zahn Gesch. d. neutest. Kanons I 103 ff. Behm, Diatheke 53 f., der übrigens zu unrecht die Beziehung auf die Niederschrift ablehnt und bei dem Begriff der „alten Ordnung der Beziehung zwischen Gott und Mensch" stehen bleibt. Obschon die berühmte Jer-Stelle die Anregung zur Bildung des Begriffs παλ. διαθ gegeben hat, ist er doch eine spezifisch christliche Schöpfung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß P. selbst der Schöpfer war; jedenfalls muß es ein christlicher Theologe gewesen sein, der, von Jer 31 ausgehend, den vorbereitenden und unzulänglichen Charakter der mosaischen Gottesoffenbarung stark betonen wollte (man beachte, daß der Ausdruck das A.T. vor marzionitischer Verwerfung schützt). Schon V. 6 schwebt die Wendung dem P. vor, denn unwillkürlich sagt sich jeder, daß dann die Juden, die jüdischen Rabbinen διάκονοι παλαιᾶς διαθήκης sind (vgl. Mt 2 21 f. Par. Joh 13 34). Daß die παλ. διαθ. im Gegensatz zur καιν. διαθ. als geschriebene Urkunde vorliegt, ist gleichfalls V. 6 angegeben: οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος. (Die Meinung Halmels 1894 S. 18, die Wendung setze ἀνάγνωσις τῆς καινῆς διαθ. voraus, müsse also nachpaulinisch sein, ist also nicht richtig.) Es lag ja auch sehr nahe, die παλ. διαθ. in dem Gesetzbuch selbst verkörpert zu finden, da διαθ. nach dem geläufigen griechischen Sprachgebrauch wirklich eine schriftlich fixierte Urkunde ist und das Gesetz in der dogmatischen Schätzung der Juden wie bei P. durchaus den Charakter einer ewig gültigen und unverletzbaren Rechtsurkunde hat (vgl. Dt 4 2, eine auch für Rechtsakte gebräuchliche Formel). Dazu kommt der Ausdruck סֵפֶר הַבְּרִית zuerst Ex 24 7 (LXX τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης), der schon IV Reg 23 2. 21 II Chron 34 30 auf die ganze Thorah übertragen scheint (vgl. weiter Sir 24 23 I Makk 1 57), womit νόμος und διαθήκη identische Begriffe wurden (Behm Diatheke 20 f., Lohmeyer 110) und die Entwicklung der Wendungen 'Vorlesung des Nómos, der διαθήκη, der παλ. διαθ.' wie von selbst gegeben war.

Jedenfalls hat P. einen festen Akt der synagogalen Gottesdienstordnung im Auge, die regelmäßige Thorahlektion, auf die auch Apg 15 21 13 27 Lk 4 16 angespielt wird[3]. Schm., Bt., Menzies, Glaue meinen sogar, daß P. auf den jüdischen Brauch anspiele, die Rollen (freilich nur wenn sie nicht gebraucht wurden) in leinene Tücher zu hüllen; doch ist diese Kombination recht unsicher und gewiß entbehrlich[4]. Von der ἀνάγνωσις

[1] Vgl. I 4 11 ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας, Akt 23 1 und 26 22 ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, Mt 11 23 = 28 15 μέχρι τῆς σήμερον, LXX z. B. Gen 19 38 Ez 20 29. 31 ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, Epict. I 11 38 ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας. – K streicht ἡμέρας.

[2] In V. 15 heißt es κάλυμμα, „eine" Decke. Natürlich beruht die Identität auf der Gleichheit der Wirkungen. τὸ αὐτό ist eine für allegorische Erklärungen charakteristische Wendung.

[3] S. Glaue Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste I, 1 ff. (1907).

[4] Ältere und neuere Exegeten (Plr. u. a.) erinnern auch an die טַלִּיתִים, womit die Juden beim Gebet und bei der Schriftverlesung das Gesicht verhüllen, vgl. Jew Encycl. XI 676 ff.

τ. παλ. διαθ. im christlichen Gemeindegottesdienst ist nichts angedeutet. Auch von einer Anspielung auf die Judaisten, die P. prinzipiell wie immer als „reine Juden" gefaßt haben sollte (Schm.), finde ich hier wie V. 15 nichts angedeutet; nur die Juden, die Christus verwerfen, hat P. im Auge.

ἀνάγνωσις von der gottesdienstlichen Vorlesung im A.T. noch Apg 13 15 (ἀ. νόμου), I Tim 4 13, in LXX Esr A 9 48 Esr B 18 (Neh 8) 8 καὶ ἀνέγνωσαν ἐν βιβλίῳ νόμου τοῦ θεοῦ . . . καὶ συνῆκεν ὁ λαὸς ἐν τῇ ἀναγνώσει (P. behauptet das Gegenteil!). Sir. Prol. 9. 13. Darnach ist ἐπὶ τῇ ἀναγν. τ. τ. παλ. διαθ. = ἐπ' ἀναγινωσκομένῃ τῇ παλ. διαθ. („über dem A.T., wenn es vorgelesen wird" vgl. Luther).

Vieldeutig sind die Worte μὴ ἀνακαλυπτ. ὅτι ἐν Χρ. καταργεῖται, mit denen der Satz schließt. Zunächst besteht die Möglichkeit, μὴ ἀνακαλ. enger mit μένει zu verbinden ('bleibt verhüllt', so Luther); aber der Rhythmus des Satzes, das μή (das unerklärt bliebe, wenn das Partizip prädikativ wäre) und die Analogie des folgenden Satzes V. 15 f. machen es sicher, daß μὴ ἀνακαλ. (analog V. 16) einen neuen, selbständigen Gedanken einleitet, nämlich den Grund für die Andauer der Verstockung V. 14 a und zugleich die Bedingung für ihre Aufhebung. Auch dann sind noch verschiedene Auffassungen möglich. Entweder (1) ist μὴ ἀνακαλ. auf κάλυμμα zu beziehen und ὅτι dann kausal zu nehmen ('die nicht aufgedeckt wird, weil sie (nur) in (der Gemeinschaft) mit Chr. abgetan wird', so die Meisten), oder (2) man faßt μὴ ἀνακαλ. als accus. absol. mit dem ὅτι-Satz als Subjekt ('da nicht enthüllt wird, daß sie, die Hülle, bzw. er, der Bund, in Christus abgetan wird'; so Weizs., Bchm., Sick., Gdt., Moffatt). Eine dritte Fassung, wobei ὅτι als Relativpronomen genommen wird (so Luther), kann außer Diskussion bleiben, vgl. Bchm., andrerseits Robertson Gr. 729. Syntaktisch ist (1) die beste Fassung; dafür spricht auch die Analogie von V. 16 (μὴ ἀνακαλ. = περιαιρεῖται τὸ κάλ. und ὅτι ἐν Χ. κατ., vgl. . . . πρὸς Κύριον), die Seltenheit der zu (2) vorausgesetzten absoluten Partizipialkonstruktion, und der Gebrauch von ἀνακαλυπτ., das natürlicher auf κάλυμμα bezogen wird (vgl. V. 18 ἀνακεκαλ. προσώπῳ, Dt 23 1 (22 30) A οὐκ ἀνακαλύψει συγκάλυμμα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), zumal P. sonst für „offenbaren" ἀποκαλύπτειν setzt. Dann ist ἀνακαλύπτ. sachlich = καταργεῖσθαι, und der Nachdruck liegt auf ἐν Χ., wozu wie Röm 3 28 μόνον oder nach Gal 2 16 οὐκ . . . ἐὰν μή zu ergänzen ist. καταργεῖται ist freilich für das Abtun der Hülle ein starker Ausdruck; man würde es lieber auf die παλ. διαθ. beziehen (vgl. Röm 3 31 Eph 2 15), was indes unmöglich ist, da μὴ ἀνακαλ. und der ὅτι-Satz dasselbe Subjekt haben müssen, s. noch Bchm. Die Vernichtung der Hülle eröffnet die Einsicht in die Unzulänglichkeit des A.T. (Röm 8 3 10 4 Hebr 7 18) und in die Erfüllung des A.T. durch Christus (1 20 I 10 11). Das Präsens kennzeichnet den Satz als feste Regel. Mit καταργεῖσθαι ἐν Χ. vgl. περιτέμνεσθαι ἐν Χ. Kol 2 11, σφραγίζεσθαι ἐν Χ. Eph 1 13.

Der ganze Satz illustriert die tiefe Tragik des Judentums: sie halten das Gesetz hoch und lesen es in ihren Gottesdiensten, und sie sehen nicht, daß es die Urkunde ist, die nur ihre Verdammung ausspricht; sie ehren Moses als den Stifter ihres Bundes mit Gott und sehen nicht, daß inzwischen ein anderer gekommen ist, der noch viel herrlicher ist als Moses und der ihnen Gerechtigkeit und Aufhebung des ganzen Gesetzesbannes schenken kann. Sie weigern sich, den zu erkennen, der ihnen die Binde von den Augen nehmen und sie zu viel größerer Herrlichkeit führen würde, als sie je bei Moses finden können; vgl. noch Röm 10 1 ff.

V. 15 f. stellt, wie schon gesagt, eine Variation von V. 14 dar. Freilich befremdet die Einführung mit ἀλλά (wofür $\aleph^2$ γάρ); denn **V. 15** ist kein genauer Gegensatz zu der vorausgehenden, konditionalen Negation, an die er

anschließt; genau genommen ist also zu ergänzen: ‘und dies geschieht nicht, vielmehr . . .’. Das kurze ἕως σήμερον (ohne τῆς wie z. B. II Chron 35 25) s. auch Sir 47 7. Das klassische ἡνίκα ἄν (W und K streicht ἄν und liest teilweise Indikativ) kommt im N. T. nur hier vor, vgl. Debr. § 105 u. 455, 1; es ist auch hier nur durch LXX angeregt (vgl. V. 16), wo es überhaupt mit und ohne ἄν häufiger gesetzt ist[1]. Die abgekürzte Wendung ‘Moses wird vorgelesen’ findet sich auch Apg 15 21, vgl. in LXX IV Makk 18 11 gegen II Esr 23 (Neh 13) 1. Ohne Parallele in V. 14 ist ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν, eine neue Abwandlung der Anschauung: erst liegt die Hülle auf Moses, dann auf „Moses“, d. i. der Thorah, nun auf den Herzen der Juden, vgl. Sure 2 6 „Versiegelt hat Allah ihre Herzen und Ohren, und über ihren Augen ist eine Hülle“; angedeutet ist die Idee schon in V. 14 a. μένει ist von Ex 34 aus gesprochen, κεῖται V. 15 die Beobachtung eines christlichen Besuchers der Synagoge[2].

Das Eigenartige der Variation liegt erst in **V. 16**, wo wie V. 14 b die Bedingung der Aufhebung des Verhängnisses gegeben wird, aber in kühner Verwendung von Ex 34 34, wo es von Moses heißt: ἡνίκα δ’ἂν εἰσεπορεύετο M. ἔναντι Κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα. Der Gebrauch, den P. von diesem Texte macht, scheint unglaublich willkürlich: 1) überträgt er die ganze Aussage in Vorder- und Nachsatz von Mose auf das jüdische Volk; nimmt 2) das „Hinwenden“, das im Text äußerlich verstanden war, in der übertragenen Bedeutung von „Bekehrung“ und streicht das die Übertragung störende λαλεῖν αὐτῷ; setzt 3) die Erzählung in Zukunftsrede um (ἐπιστρέψῃ und περιαιρεῖται hat futurischen Sinn; das Präsens ist wieder das Präsens des Lehrsatzes). Der Text ist also ungenau zitiert und für den Zweck der Übertragung willkürlich verändert. Man begreift beinahe nicht, daß P. von LXX aus auf seine Anwendung geraten konnte. Vermutlich hat indes in seinem Text statt εἰσεπορεύετο LXX ‘er ging hinein’ ἐπέστρεφεν ‘er wandte sich um’ gestanden (= hebr. יָבוֹא), vgl. III Reg 22 27, wo ἐπιστρέφειν LXX = בּוֹא; außerdem könnte die ausdrückliche Nennung des Subjekts (Μωυσῆς) gefehlt haben. Die Umdeutung des ‘wenn er (es) sich hinwendet zum Herrn’ wäre dann durch vielfältigen prophetischen Sprachgebrauch angeregt, vgl. besonders Jer 4 1 Neh 1 9 Dt 4 30[3]. Als Subjekt von ἐπιστρέψῃ ist wohl nach Analogie von Jer 4 1, vgl. Röm 11 25, „Israel“ zu denken (Klr., Schnd., Bchm.), nicht ‘ihr Herz’ (Plr., Gdt.), auch nicht τίς (Hnr., Schm., Blß.). Der Wechsel von Plural und Singular ist dann ähnlich wie Röm 9 31 f. (Ἰσραὴλ . . . προσέκοψαν). Natürlich ist der κύριος für P. Christus, vgl. V. 17 f.[4]. Im Nachsatz ist περιαιρεῖται passivisch, nicht medial wie Ex 34 34 und τὸ κάλ. Subjekt: ‘wenn

---

[1] Bei den apost. Vät. steht es nur I Klem 57 4 in einem Zitat; von den Apologeten gebraucht es Justin einige Male.

[2] Zu ἕως mit Akk. bei κεῖται vgl. I Petr 4 14 ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται, Joh 1 32 ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν. Statt ἐπὶ τ. καρδ. αὐτ. κεῖται hat W (auch sah. vg.) die Reihenfolge κεῖται ἐπὶ τ. καρδ. αὐτ.

[3] ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον findet sich im N. T. nur Apg 9 35 11 21. P. sagt I Thess 1 9 ἐπιστρ. πρὸς τὸν θεόν, vgl. auch Apg 14 15 15 19 · 26 18. 20. Beachte, daß ἐπιστρέφειν auch in dem großen Verstockungstext Jes 6 10 vorkommt, s. Mk 4 12 = Mt 13 15 = Apg 28 27.

[4] Nisius Z. f. kath. Th. 1916, 617 ff., Ltzm.[2] und Dibelius ThLZ 3 1923, 273 fassen V. 17 a als Interpretation des Zitats V. 16: dann wäre der κύριος, zu dem sich die Israeliten bekehren sollen, der Geist. Das ist dem Wortlaut nach möglich, aus sachlichen Gründen aber nicht wahrscheinlich.

Israel sich bekehrt, wird ihm vom Herrn die Hülle abgenommen'. Der Satz entspricht somit nach Stil und Inhalt dem rabbinischen Spruch 'wenn die Israeliten Buße tun, werden sie erlöst werden' (Sanh. 97b vgl. Strack-Bill. I 163).

Man entgeht diesen Schwierigkeiten, wenn man — Moses als Subjekt des Satzes stehen läßt; so Nisius a. a. O., Göttsberger a. a. O. und Corßen ZNTW 19, S. 10: dann wird Moses zum Vorbild aller derer, die sich entschlossen dem Herrn zuwenden. Gegen diese Auffassung spricht indes 1), daß P. diese Deutung des Zitats sicher ausgeführt haben würde ('und Moses ist ein Typos für alle Israeliten, die sich zum Herrn bekehren' oder ähnlich), und 2) daß V. 16 eng zu V. 15 gehört, also wie V. 15 auf die Juden bezogen werden muß (κάλυμμα . . κεῖται ist Voraussetzung für περιαιρεῖται τὸ καλ.). P. hat jedenfalls den Gedanken von der symbolischen Haltung des Moses, der ihm vorgeschwebt haben mag, unterdrückt und das Zitat gleich auf die Israeliten zugeschnitten. Dann ist auch v. Veldhuizens Auslegung abzuweisen, der gleichfalls Moses als Subjekt nimmt, aber ἐπιστρέψῃ aktiv faßt; dagegen spricht schon, daß die Idee einer künftigen Bekehrung der Juden durch Moses ganz singulär ist, und wenn sie nach Lk 16 29 gefaßt werden sollte, wohl deutlicher ausgedrückt worden wäre.

Wie in Röm 11 25 f. (anders I Thess 2 15 f., vgl. v. Dobsch. Thess. 117) rechnet P. hier deutlich mit einer Aufhebung der Verstockung Israels; er bindet sie nicht an eine vorausgehende gnadenweise Wegnahme der Hülle durch Gott, sondern (prophetisch-jüdisch) an eine Bekehrung Israels. Luthers hypothetische Übersetzung ist unrichtig. Halmel sieht in dem radikalen Urteil über das jüdische Volk vor Chr. und ohne Chr. einen Beweis für die nicht-paulin. Herkunft des Stückes. Aber der Radikalismus in uns. Abschn. betrifft nicht das Gesetz (es ist der Standpunkt von Apg 7 und Barn., nicht der des Marcion) und schließt sich gut an paulin. Aussagen wie I 10 1 ff. Röm 9 30 ff. 11 1 ff. an. Daß P. den Beginn der Verstockung der Juden in die Zeit des Moses verlegt, ist durchaus natürlich.

Mit V. 16 endigt die direkte Betrachtung der Moses-Geschichte; ehe P. noch einmal (in V. 18) mit vollen Tönen „unsere" Haltung gegenüber der göttlichen δόξα preist, schiebt er **V. 17** eine Zwischenbemerkung ein über den „Herrn", den „Geist" und die „Freiheit", die den Gedankenfortschritt dem ersten Anschein nach in einer für uns schwer begreiflichen Weise unterbricht (Ltzm.[1]) und den Eindruck einer exegetischen Glosse macht (vgl. I 15 56). Sowie man indes die zwei Sätzchen als ein Ganzes und den Erweis der ἐλευθερία als den Zweck der Zwischenbemerkung erkennt, fügt sich V. 17 organisch in die Erörterung ein. P. wollte von dem V. 16a genannten κύριος zu dem V. 16b eingeschlossenen Begriff der Freiheit gelangen und brauchte dazu die Vermittlung des πνεῦμα, die in V. 6 vorbereitet ist — sonst wird die Freiheit auch unmittelbar an Christus gebunden, vgl. I 7 22–24 Gal 2 4 5 1 (Joh 8 36). Bekehrung zum Kyrios führt darum in die befreiende Atmosphäre des Geistes, weil der Kyrios ja Geist ist — mit dieser Umschreibung ist der gute Anschluß des V. erwiesen.

Der berühmte Satz „der Herr ist der Geist" ist also seinem Zusammenhang nach nur ein Übergangsgedanke oder Zwischenargument[1]. Natürlich ist es keine Identifizierung im Sinn einer strikten Binitätslehre; es ist auch keine Wesensbestimmung wie das πνεῦμα ὁ θεός Joh 4 24 oder die stoischen Definitionen (s. W. Bauer im Handb. zu Joh 4 24: 'der Herr ist Geist, ist pneumatisch' oder mit polemischer Spitze wie 5 16: nur der pneumatische Herr ist Herr), es ist vielmehr eine ganz freie Gleichsetzung, eine dynamische Identifikation zweier bekannter Größen, die zunächst nur in ihrem Wesen und in ihren Wirkungen gleich sind: der Herr wirkt wie der Geist oder wo er ist und wirkt, da ist auch der Geist; oder um den Begriff der „Herrn" besser zur

[1] Eine Übersicht über die verschiedenen Auslegungen s. bei Bchm., vgl. auch den Art. von J. Kögel über uns. St. in Aus Schrift u. Geschichte (Theol. Abh. f. Schlatter) 1922 S. 34–46.

Geltung zu bringen: er besitzt und verwaltet den Geist (vgl. L'État c'est Moi), er wirkt in uns durch den Geist[1]. Darum ist „Bekehrung zum Herrn" „Eintritt" in die Sphäre des Geistes, oder Gemeinschaft mit dem Herrn (durch die Bekehrung gewonnen) ist Gemeinschaft mit dem Geiste oder durch den Geist vermittelt (Mr.-Hnr., Schnd.). Als Gegensatz kann gedacht sein ‚wie Moses der Buchstabe ist' (V. 6)[2]. Schon hieraus folgt, daß die Zwischenbemerkung keine zufällige Augenblickswendung ist[3], sondern eine grundlegende Formel, ein „kardinaler Spruch" und ein Schlüssel zum Verständnis der paulin. Christus- und Geisteslehre.

Es ist eine bekannte Beobachtung, daß der pneumatische Christus und der Geist bei P. in vieler Hinsicht Doppelgänger sind: dieselben Heilserfahrungen ethischer, eschatologischer und mystischer Art in Gegenwart und Zukunft werden bald von jenem, bald von diesem abgeleitet[4]. Vor allem das ἐν Χριστῷ εἶναι usw. und das ἐν πνεύματι εἶναι sind identische Zustände. Der Satz ist sonach für das Verständnis der paulin. Christologie unentbehrlich. Nur darum kann P. ein Eingehen des Christus in die Welt (als Weltseele) und in den Christen, seine Verkörperung in dem Christen und in der Gemeinde, dem σῶμα τοῦ Χριστοῦ, lehren, weil für ihn der „Messias" im Grunde ein Wesen ist wie der Geist, ja eigentlich der Geist selbst ist. Die Verbindung des Christus mit dem Geist erklärt mit einem Schlag den Unterschied der paulin. Christologie von der rein apokalyptischen Menschensohn-Lehre der Synoptiker, insbesondere die ganze Christus-Mystik, die aus dem konkreten menschgewordenen Jesus Christus das sich vielfältig zerteilende Über- und All-Individuum macht, das er bei P. darstellt. Dabei ist das Primäre und Überlieferte die Geistesmystik; die Deutung, daß dieser Geist, der in uns ist und waltet, Christus selbst sei, oder daß alles, was sonst dem Geiste zugeschrieben wird, eben von Christus in uns gewirkt werde, ist vermutlich Intuition des P. Die theologische Vermittlung lieferte dabei die Gleichsetzung Christi mit der „göttlichen Weisheit" (vgl. m. Artikel in den Neutest. Studien f. Heinrici 1914 S. 220ff.; B. W. Bacon Jesus and Paul 1922, 129ff. – zu Unrecht von Feine Neut. Theol. [3]236f. und Machen Origin of Paul's Religion 1922 p. 199ff. bestritten) oder mit dem Logos. Eine jüdische Parallele ist der Austausch des heiligen Geistes und der Schechinah (F. G. Moore in Harv. Theol. Rev. 1922 p. 58). S. noch Tr. Schmidt D. Leib Christi 35, 103ff., Lindblom D. ew. Leben 202ff., Holtzm. Neutest. Th. [2]II 84ff, Kögel a. a. O. 38ff. – Eine scheinbare alttest. Vorbereitung liefert Threni 4 20 LXX, so als Testimonium von Justin Apol. I 55 5 zitiert; daß P. die Stelle im Lichte seiner Christologie gelesen, ist natürlich möglich. Wichtiger ist eine hellenistische Analogie, Corp. Hermet. XIII 21 θεέ, σὺ πάτερ. σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ νοῦς, auch im Blick auf die Folgerung: δέξαι λογικὰς θυσίας, ἃς θέλεις ἀπ' ἐμοῦ. Die Erkenntnis, daß Gott Geist ist, schließt ein, daß auch der Gottesdienst in der Sphäre des Geistes sich bewegen muß.

In uns. Zusammenhang hat die Identifizierung des Chr. mit dem Geist noch eine besondere Abzweckung: sie sichert die Aufhebung der Thorahreligion (vgl. C. Hermet. a. a. O.!). Der Geist ist der Gegensatz zum Buchstaben V. 6, ebensc, was hier nicht angedeutet ist (wohl aber Ph 3 3), der Gegensatz zur σάρξ. Darum bedeutet Bekehrung zum Herrn Abkehr vom Buchstabendienst. Natürlich kann die Formel auch auf den Judaismus bezogen werden (Klr. u. a.); an uns. St. ist sie indes direkt nur gegen das ungläubig gebliebene Judentum gerichtet. Vgl. noch Völter Protest. Mh. 1915, 130.

Wie flüssig die Beziehungen zwischen dem Herrn und dem Geist sind, zeigt in **V. 17b** die Wendung ‚der Geist des Herrn', die sowohl das geistige,

---

[1] Andere Auslegungen s. bei Mr.-Hnr., daselbst auch Konjekturen, vgl. bes. Blj. οὗ δὲ ὁ K., τὸ πν. ἐστιν.

[2] Ähnliche Aussagen s. Ignat. ad Magn. 15, II Klem 14 4 9 5; anders ist Hermas Sim. IX 1 1 V 5 2. Vgl. noch I 15 45 6 17 Röm 1 4.

[3] So Wernle ZThK 1915, 48 gegen Bt. Kyrios Christos [1]126. 142ff. – in [2] leider gestrichen – auch Ltzm., J. Weiß Urchr. 117.

[4] Gunkel Wirkungen des h. Geistes [3]89–93. Holtzmann Neutest. Theol. [2]II 84–92. Traug. Schmidt Der Leib Christi 1919 S. 62ff. 86ff. O. Pfleiderer Urchr. [2]I 269ff. Juncker Ethik des P. I 152ff. Bousset Kyr. Chr. [2]110ff. usw.

in der Gemeinde sich offenbarende und sein Wesen konstituierende Element des Herrn als den vom Herrn ausgehenden, seine Gabe darstellenden Geist bedeuten kann.

πνεῦμα κυρίου (ἅγιον für κυρίου) im Prophetismus schon Jud 3 10 11 29 u. ö. I Reg 10 6. 10 πν. θεοῦ III Reg 18 12 II Chron 15 1 u. ö. Sap 1 7 Mich 3 8 Jes 61 1 = Luk 4 18, außerdem im N. T. nur noch Apg 8 39 (auch da durch LXX beeinflußt, vgl. III Reg 18 12 IV Reg 2 16), bei den ap. Vät. Barn 6 14 9 2. Unnötig und dem biblisch-paulin. Sprachgebrauch zuwider ist Horts Konjektur πνεῦμα κύριον ('where the Spirit is Sovereign'). Eher diskutierbar ist die Konjektur κυριεύει (so zuerst Michelsen Th. tijdschr. 1887, 186, neuerdings F. H. Ely (Chase), J. of theol. stud. 1916 XVII 60 ff.); der Gedankenfortschritt wird straffer und die Paradoxie κυριεύει — ἐλευθερία wäre echt paulinisch, vgl. Röm 6 18; aus ursprünglichem κυριεύει würde auch das ἐκεῖ von WK sich gut erklären. Sonst wäre auch ursprüngliches Κύριος zu erwägen. Unbedingt nötig scheint mir aber eine Textveränderung nicht.

Zur Satzform οὗ δὲ ... vgl. Röm 4 15 5 20 Jak 3 16; noch näher kommt Hermas Mand. X 1 6 ὅπου γὰρ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐκεῖ καὶ σύνεσις μεγάλη, vgl. auch Epict. Diss. II 2 14 ὅπου ἀλήθεια καὶ οὗ φύσις, ἐκεῖ τὸ εὐλαβές κτλ., II 8 1 ὅπου ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἐκεῖ εἶναι καὶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ, II 13 3 IV 4 15. Schon in der Form berührt sich also die Gnome mit der stoischen Diatribe. Das ἐκεῖ, das in diesem Schema fast überall wiederkehrt, fehlt in ℵ*ABCD*17 boh. pesch., ist also in W- u. K-Zeugen (auch sah. vg.) eingefügt. S. auch Ignat. ad Smyrn. 8 2.

Daß die Freiheit das Prinzip des Geistes ist, erklärt sich, wie schon gesagt, aus dem Gegensatz zu dem mosaischen Buchstabendienst, der anderwärts als Sklavendienst vorgestellt ist, von dem eben der Geist uns erlöst, vgl. Gal 4 6 f. Röm 8 15. Freiheit ist hier das Freisein von allen die Erkenntnis Gottes und seines Heils und den Verkehr mit Gott und das Verständnis Gottes hindernden Decken (P. greift also auf den Begriff der παρρησία V. 12 zurück), weiter auch die Entbindung von allen lästigen Vorschriften des Gesetzes (Apg 15 10), von dem ganzen Apparat des mosaischen Kultus, vgl. Röm 7 6 2 29 8 2 Phil 3 3 Gal 5 18. Das Wort ist in aller seiner Kürze ein Programm von gewaltigem Inhalt und größter Tragweite; es ist die Losung für die ganze revolutionäre und zugleich reformatorische Tendenz des Paulinismus, insbesondere für die auch von ihm begünstigte gnostische Richtung, vgl. I 6 12; es rechtfertigt die paulin. Frömmigkeit in ihrer freien Haltung gegenüber dem Gesetz und weist zugleich dem Judentum den Weg, um von seiner Verstocktheit und Gebundenheit loszukommen. Ähnliche Wendungen s. Röm 8 2. 15. 21 Gal 4 21 ff. Joh 14 17 16 13 4 23 f. Mt 17 26; dagegen gilt nach Jak 1 25 2 12: ὅπου ὁ νόμος, ἡ ἐλευθερία ἐστίν (s. Dibelius u. m. Erkl. im Hdb. z. St.).

Wahrscheinlich ist auch diese Anwendung des Freiheitsgedankens (unter Vermittlung des hellenistischen Judentums) von der stoischen Popularphilosophie beeinflußt; vgl. etwa Philo quod deus immut. 46—48 p. 279, quod omn. prob. lib. 46 p. 452 (für ganz K. 3 bedeutsam; 45 ist mehr mit Jak verwandt); Cic. Tusc. Disp. I 27, 66; Seneca de vita beata 15 7 deo parere libertas est; Plotin Ennead. VI 8, 6 τὸ ἄϋλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον. Aber auch die Mysterienreligionen liefern Vergleichsmaterial. Dem Apuleius verheißt der Priester der Isis: cum coeperis deae servire tunc magis senties fructum tuae libertatis Metam. XI 15 a. E. (d. i. ὅπου ἡ κυρία Ἶσις, ἐκεῖ ἡ ἐλευθερία), und gemeint ist damit Freiheit von den „Elementen"[1] (vgl. dazu Gal 4 6—11 5 1). Ganz Ähnliches lehrt auch die Hermetik, vor allem Corp. Herm. XII 9 ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή, καὶ εἱμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων κτλ. Das würde die Formel ergeben: ὅπου ὁ νοῦς, ἐκεῖ ἡ ἐλευθερία, vgl. auch XIII 21 (s. o.), und die hermetische Gnome (Stobäus Ecl. I 276 5) οὐδὲν ἓν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον, dazu Philo de plant. 68 p. 339. Damit ist erwiesen, daß P. wirklich eine

[1] Vgl. Lindblom D. ewige Leben 134 f. Hiernach ist Harnack Terminologie der Wiedergeburt (TU 42, 3) S. 104 zu berichtigen.

der Stoa, der Hermetik wie den Mysterienreligionen geläufige Idee wiedergibt, wenn er den supranaturalen Geist mit der Freiheit zusammenbindet. So erklärt es sich auch, warum er hier die Freiheit direkt dem Geist, und dem Herrn nur indirekt zuordnet.

V. 18 schließt der Midrasch mit einem stolzen jubelnden Bekenntnis ab, das zugleich Fortsetzung zu V. 12, die positive Ergänzung zu V. 13 und die Antithese zu V. 13–16 bildet, also mit seinem antithetischen δέ über V. 17 auf 12–16 zurückgreift; gleichwohl ist V. 17 auch gegenüber V. 18 nicht bloß Zwischenbemerkung, sondern V. 18 führt auch V. 17 weiter: einmal ist ἀνακεκαλ. προσώπ. eine Veranschaulichung der Freiheit, die wir besitzen; sodann wird mit den Schlußworten καθάπερ ἀπὸ κυρ. πν. versichert, daß das V. 18 beschriebene Verhältnis eine Wirkung des in V. 17 genannten Geistes ist, in dessen Sphäre die Juden noch nicht eingetreten sind. Man kann also paraphrasieren: ‘Wir alle aber, die wir als Geistesmenschen diese Freiheit genießen ...’.

ἡμεῖς πάντες (5 10 Joh 1 16) zeigt deutlich, daß P. hier und dann schon V. 12 nicht bloß die Ap., sondern alle Christen im Auge hat und daß er bei der ganzen Perikope keineswegs neben den Juden noch eine jüdische und judaisierende Gruppe von Christen sich gegenübersieht. Auch ἀνακεκαλ. προσώπῳ (vgl. I 11 5) kann einen doppelten Gegensatz enthalten: 1) gegen Moses, 2) gegen die Israeliten. Ersterer liegt dem Wortlaut nach näher (vgl. V. 13a – nur Moses hatte nach Ex 34 eine Hülle über seinem Antlitz liegen); die Sache erfordert indes mehr die antithetische Beziehung auf die Juden (vgl. V. 14; nur ist aus der Decke über ihrem Herzen in unklarer Vermischung mit dem Bild des Moses eine Decke über ihrem Angesichte geworden). Ein Gegensatz gegen Moses ist nur insofern mitgedacht, als 1) gegenüber dem einen Moses hier „wir alle“ die Glorie schauen (der Satz ist, ohne daß das besonders ausgedrückt ist, zugleich ein Beleg für das allgemeine Priestertum der Christen Hebr 12 18–24 I Petr 2 9) und 2) Moses durch uns überboten wird, da wir die Glorie ohne Aufhören und in steigender Intensität in uns aufnehmen. Philo gig. 53 p. 270 und Quaest. in Gen. II 46, IV 22 sind hier wichtige Parallelen.

Man erwartet nun nach ἀνακεκ. προσ. etwa εἰς τὴν δόξαν κυρίου ἀτενίζομεν (vgl. V. 7, Ex 16 7 Apg 7 55 Ps 16(17) 15 Jes 6 1 = Joh 12 41), also: unverhüllten Hauptes schauen wir die Glorie, ohne geblendet zu werden. Es ist die Frage, ob τ. δόξ. κ. κατοπτριζόμενοι (dafür G ἀποπτριζόμενοι) dies bedeuten kann. κατοπτρίζειν heißt: reflektieren, wiederspiegeln (Plutarch De placit. philos. III 5 p. 894F), das Medium meist: sich im Spiegel schauen, sich spiegeln[1]; darnach wäre hier die Bedeutung ‘wiederspiegeln’, ‘sich bespiegeln lassen’ (Weizs.), ‘ausstrahlen’ nahegelegt (so die Meisten, auch Corßen und Bt.), die auch durch die Antithese gegen Moses befürwortet wird, da nur von Moses' Ausstrahlen die Rede war, nicht von seinem Schauen. Sie wird indes durch den Kontext in V. 18 nicht empfohlen; denn 1) führt das Enthüllen des Antlitzes noch nicht direkt zum Ausstrahlen der Glorie und 2) verlangt die Fortsetzung τ. αὐτ. εἰκόνα μεταμορφ., daß im Vorausgehenden die Bedingung dieses Verwandlungsprozesses genannt ist, und diese ist nach

[1] Vgl. Diog. Laert. de vit. philos. II 5, 33, III 1, 39 (Plato) τοῖς μεθύουσι συνεβούλευε κατοπτρίζεσθαι. Artemidor. Oneirocrit. II 7 κατοπτρίζεσθαι δὲ καὶ ὁρᾶν τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐν κατόπτρῳ ὁμοίαν. Porphyr. ad Marc. 13 (dazu Reitz. Historia Monach. 243f.; Corßen ZNTW 19, 2ff.).

dem bekannten religionsgeschichtlichen Motiv 'Verwandlung durch Schauen'[1] eben das „Schauen" der Glorie. Nun gebraucht auch Philo einmal das Wort in einem ganz ähnlichen Zusammenhang; leg. all. III 101 p. 107 umschreibt er die Bitte des Moses Ex 33 13 folgendermaßen: μὴ γὰρ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ... ἢ τινος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει (= Ex 33 13 a), μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ (= Ex 33 13 b) κτλ.[2]. Das Wort κατ. hat also wahrscheinlich bei P. die Bedeutung 'etwas in einem Spiegel oder in einem Reflex aufnehmen und schauen' und nicht 'wieder zurückstrahlen'[3]. Die Stelle zeigt zugleich, daß das Moment 'wie im Spiegel' hier keineswegs abschwächende Kraft haben muß und daß keinesfalls das Moment des unvollkommenen Erfassens betont werden darf, vgl. I 13 12 u. weiter Ltzm., Gdt., J. Weiß Urchr. 406 f. Dagegen spricht auch der plerophorische Tenor der Fortsetzung a. uns. St. κατ. ist also hier das schauende Aufnehmen (so auch Rück., Hfm.) und zwar ein adäquates Aufnehmen wie in einem guten Spiegel[4] und formt so auch den schärfsten Gegensatz gegen die Verhärtung und Blindheit der Juden V. 14. Man darf nicht vergessen, daß bei P. wie bei allen, die den Herrn „gesehen" haben, das κατοπτρίζ. eingesetzt hat mit einem Schauen von Angesicht zu Angesicht.

In τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα[5] nun liegt die Anschauung zugrunde, daß ein Bild vor uns steht, dem wir durch Verwandlung vollkommen ähnlich werden, wobei die Verwandlung eben von dem Bilde aus angeregt und bewirkt wird.

Tatsächlich erwartet P. einen solchen Prozeß von der Zukunft, vgl. vor allem Phil 3 21 Röm 8 21. 28 I Kor 15 49 ff. Kol 3 3 f. Die Vorstellung ist jüdisch, s. Ap. Bar. 51, bes. 3 u. 10 Dan 12 3, namentlich Henoch 38 4 (vgl. R. Harris Expos. T. 33, 423 f.), wo sich zeigt, wie schon die jüdische Apokalyptik die eschatologische Verklärung mit Motiven von Ex 34 erläuterte „und sie (nämlich: die jetzt die Erde besitzen) werden das Antlitz der Heiligen nicht anzuschauen vermögen, weil der Herr der Geister sein Licht auf das Angesicht der Heiligen und auserwählten Gerechten strahlen läßt"; ähnlich 108 12 f., s. auch Tob 13 14 B 13 16 ℵ Joh 17 24, auch die Formel μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν IV Makk 9 22. Aus späteren jüd. Quellen kommt u. a. Pesikta Rabbati 34–36 in Betracht, wo es vom Messias heißt 'aber über ihm soll glänzen seine Krone (Ps 132 18) — über ihm und allen, die über ihn der gleichen Meinung sind' und wo weiter eine Spekulation über das 'Licht des Messias' sich findet (Dalman D. leidende Messias 1887, 32 f.), weiter Sifre Dt 11 21 (f. 83 a S. 117 Kittel).

---

[1] Bousset Kyr. Chr. 196 ff. [2] 162 ff. Dibelius D. Isisweihe bei Apul. (Heidelberger Akad. 1917) S. 26 f. Reitz. Myst.-Rel. [2] 208 ff., Hist. Monach. 243 ff. Ltzm.[2]. Von Texten s. vor allem Corp. Herm. IV 11 a. E., X 6, Apul. Met. XI 23 f., Plotins Ennead. IX 9, 9 f. Eine gute indische Parallele s. bei Joh. Hertel Kathāratnākara I 88, wo sich Vischnu leibhaftig dem König Karna am Ende seines Lebens offenbart und dieser mit den Worten stirbt 'Erhabenster Gott, durch dein Antlitz bin ich vollendet' (Lk 2 29).

[2] Sehr gut übersetzt Heinemann (Die Werke Philos, her. v. L. Cohn III) 'ich möchte auch nicht dein Bild in irgend etwas anderem wiedergespiegelt sehen, sondern es in dir, der Gottheit, erblicken.'

[3] So geben auch die meisten alten Übers. das Wort wieder: it. vg. speculantes (so auch Ambst., Rufin bei Orig. in Lev. X 2 p. 444 Baehr; Cyprian de mont. Sina et Sion 13), contemplantes (Tert. adv. Marc. V 11), pesch. 'wir schauen wie im Spiegel', boh. 'schauen .. im Spiegel', sah.; von neueren Übersetz. vgl. Wiese.

[4] Vgl. hierzu Sap 7 26, Philo de opif. mundi 76 p. 17; I Klem 36 2 (vielleicht von uns. St. angeregt; s. noch Knopf im Ergänz.bd. des Hdb. z. dies. St.; das Agraphon bei Ps.-Cypr. De mont. Sina et Sion 13, Oden Sal 13.

[5] Der brachylogische Gebrauch des Akk. erklärt sich am einfachsten aus der Analogie von μεταμορφοῦσθαι μορφήν (Hnr.). Über verwandten Gebrauch von μεταβάλλειν vgl. Plr.

Da an unſ. Stück die „Verwandlung“ im Präſens beſchrieben wird, ſo muß entweder ein rein geiſtiger Vorgang (ſo die Meiſten), oder ein myſteriöſer Prozeß gemeint ſein. Die Entſcheidung liegt bei den Zuſätzen ἀπὸ δ. εἰς δ.[1] und καθάπερ ἀπὸ κ. πν. Erſtere Wendung kann entweder (1) nach Analogie von ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Röm 1 17, ἐκ κακῶν εἰς κακά Jer 9 3, ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν Pſ 84 8, ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος Pſ 89 (90) 2[2] die ſtufenweiſe Entfaltung des Verwandlungsprozeſſes bis zu ſeiner Vollendung hin bedeuten, vgl. 1 15 39 ff. Ap. Bar. 51 10 Corp. Herm. X 8 ... ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα — oder (2), wie vielleicht ἐκ ζ. εἰς ζ. 2 16, den ſtändigen Fluß von der δόξα des Herrn auf uns hin malen: da nun unſ. V. einen Midraſch über Ex 34 abſchließt, iſt in beiden Fällen das Wahrſcheinlichſte, daß auch bei der δ., die in uns ſich herausbilden ſoll, in erſter Linie an die himmliſche Lichtglorie gedacht iſt, die der Herr der Glorie (1 2) auf uns ausſtrahlt (ſo Schm., Sokolowski Geiſt u. Leben 63, Lindblom Ew. Leben 190 ff.). Dafür ſpricht auch die ſchon berührte Tatſache, daß das grundlegende Schauen bei P. und Seinesgleichen die wirkliche Glorie des Herrn zum Gegenſtand hatte, vgl. noch 4 6. Dann ergibt ſich die Anſchauung, daß die Phil 3 21 erſt von der Zukunft erwartete Verwandlung in einem ſtetigen Prozeſſe myſteriös ſchon in dieſem Leben ſich zu vollziehen beginnt und P. erſcheint tief eingetaucht in die Erlebnisſphäre der Myſterien, indem auch er eine Epoptie kennt, durch die der Eingeweihte in die Geſtalt der göttlichen Perſon verwandelt wird, die er ſchauen darf. S. noch J. Weiß Komm. 372 f. 379, Reitz. Myſt. [2]208 f., Weinel Theol. [3]341 f., Holtzm. Theol. [2]II 164 f. Nur iſt der Vorgang auf das Hypermaterielle nicht zu beſchränken, vielmehr iſt der parallel laufende Prozeß einer „geiſtigen“ Verwandlung, eines μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός (Röm 12 2), eines geiſtigen transfigurari, wie es auch Seneca beſchreibt[3], mit einzuſchließen, da nur ſo der Ausſpruch auch von allen anderen gelten kann.

Daß beides zuſammen gedacht ſein kann, zeigt ſchließlich die Schlußwendung καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Dieſe will nämlich offenbar die Kraft kennbar machen, die den Verwandlungsprozeß zuſtande bringt: καθάπερ (καθώσπερ B) sc. εἰκός ἐστι (Ltzm.) oder γίνεται ‘wie dies ... zu erwarten iſt’ oder ‘wie dies geſchieht von ... her’, ‘als Auswirkung des κυρ. πν.’. Vieldeutig und auffallend in ihrer Kürze ſind nun die zwei Genitive κυρίου πνεύματος[4]: es kann 1) πν. von κυρ. abhängig ſein und zwar als gen. obi. (vom Herrn, der über den Geiſt verfügt, der ihn ſendet, der ihn ausſtrahlt, ſo Ltzm.), oder 2) als gen. qualit. (vom Herrn, der ſeiner Natur nach Geiſt iſt, vgl. Joh 4 24, ſo Klr., Sokolowski S. 66, Bchm. u. a.), oder 3) als Ap-

[1] Marcion las ἀπὸ δόξης τοῦ κυρίου εἰς δόξαν (Harn. M. 96*), gab ſomit im Text gleich die Interpretation; vgl. die Gloſſe des Pelag. ab hac gloria in futuram und die des Auguſtin de gloria fidei in gloriam speciei (57). Andere alte Auslegungen bei Bchm.

[2] Vgl. noch Stobäus Eclog. III 11, 31 p. 439 Heeren ὁ ἄνθρωπος ... μεταβάλλεται ἡλικίαν ἐξ ἡλικίας καὶ εἰδέαν ἐξ εἰδέας, und Joh 1 16 χάριν ἀντὶ χάριτος.

[3] Ep. 6, 1 intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari: 94, 48 qui didicit et facienda ac vitanda percepit, nondum sapiens est, nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est. Vgl. noch Reitz. Myſt. [2]158 f.

[4] Nur Marcion las κ. πνευμάτων, cf. Harnack Marcion 95*f. R. Harris a. a. O. erinnert an die „Geiſter“ in Henoch und erklärt den Plural für den Urtext, da die Abhängigkeit des P. von Henoch ſich ſchon aus Henoch 38 (ſ. o.) ergebe.

position im gleichen Kasus (von dem Herrn, der Geist ist, Schm., Bt., Gdt.), was P. indes anders ausgedrückt haben würde; 4) könnte umgekehrt κυρίου abhängiger Genit. von πνεύμ. sein (vom Geist des Herrn, vgl. V. 17, so Hfm.), doch hätte P. dann wohl das geläufigere ἀπὸ πνεύμ. κυρ. gewählt; endlich 5) ist κυρίου auch adjektivisch gefaßt worden (von dem souveränen Geist, so Hort), wogegen jedoch der seltene Gebrauch des Adjektivs κ. spricht. So bleibt nur die Wahl zwischen 1 und 2, und bei der Kürze des Ausdrucks und dem Mangel einer erläuternden Fortsetzung ist eine Entscheidung kaum möglich. Mir scheint (1) das beste zu sein; daß P. die zugrunde liegende Vorstellung nicht habe bilden können (Schm.), ist m. E. zu scharf gesagt. Es genügt die Erklärung, daß nach den letzten Worten der Verklärungsprozeß als Auswirkung des Herrn zu verstehen ist, der sich dabei seines Geistes bedient (1) oder der als pneumatisches Wesen diesen „Einfluß" auf uns ausüben kann (2). Vor der Gemeinde steht der verklärte Christus, dem sie in all ihren Gliedern und in jeder Beziehung immer ähnlicher wird, indem das natürliche Wesen immer mehr von dem verklärten Wesen des Herrn erfaßt und aufgesaugt wird, so daß sie somit immer voller in die Sphäre des Geistes, in die Sphäre der Freiheit, in die himmlische Gotteswelt eindringt.

Die Möglichkeit einer solchen, psychophysische Wirkungen dem göttlichen Geist zuschreibenden Anschauung läßt sich ausgerechnet aus dem Spiritualisten Philo erweisen, der de vit. Mos. II 69 p. 146 die Lebensweise des Moses während seines 40tägigen Aufenthaltes auf dem Berge Gottes also beschreibt: τροφὰς ἔχων ἀμείνους τὰς διὰ θεωρίας, αἷς ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταπνεόμενος τὴν μὲν διάνοιαν τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ τὸ σῶμα διὰ τῆς ψυχῆς ἐβελτιοῦτο, und von dieser Wirkung auf den Körper es a. a. O. 70 ableitet, daß Moses κατέβαινε πολὺ καλλίων τὴν ὄψιν ἢ ὅτε ἀνήει, ὡς τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι[1]).

Nach verbreiteter Meinung ist die synopt. Legende von der Verklärung Jesu Mt 17₁ff. eine Auswirkung von II Kor 3₇–₁₈, vgl. u. a. Pfleiderer Urchrist. ²I 364f.; Holtzmann Neut. Theol. ²I 495, II 502, Synoptiker (HC) ³85; Gall Herrlichkeit Gottes 104; J. Grill Primat des Petrus 1904 S. 50f.; v. Soden in den Theol. Abhandl. f. Weizsäcker 1892, 146; Bacon Jesus a. Paul 146f.; Goguel Rev. de l'hist. d. rel. 1920, 154ff. Umgekehrt stellen Forscher wie Feine (Jesus Christus u. Paulus 1902 S. 144–149), Moë (P. u. d. evang. Geschichte 1912 S. 168) Abhängigkeit des P. von der evang. Überlieferung fest. Mir erscheinen beide Meinungen gleich gesucht. Die synopt. Erzählung ist wenig geeignet, die bleibende Herrlichkeit Jesu gegenüber der verbleichenden des Moses zu illustrieren; andrerseits fehlt bei P. jede Anspielung auf einen Vorgang während des irdischen Lebens Jesu; der Midrasch ist rein aus Ex 34 geflossen. Synopse und P. sind nur durch gemeinsame Wurzel verwandt, nämlich die allgemeine urchristliche Überzeugung, daß Jesus nach seinem Tod in die δόξα aufgenommen ist, und die Heranziehung von Ex 34. Die synopt. Erzählung beschreibt eine Antizipation dieser Glorie während des Erdenlebens (ganz in Analogie zu der „Verklärung" des Moses Ex 34, die in dessen Erdenleben ebenfalls eine Antizipation darstellt), ohne damit die Inferiorität Moses' anzeigen zu wollen; P. dagegen bringt die von der Gemeinde geglaubte und von den pneumatischen Christen im Geist geschaute Glorie in scharfe Antithese zu der zeitlichen Glorie des Moses; die Gestalt des in seiner δόξα erscheinenden Moses der evangel. Erzählung würde den Nerv seiner Argumen-

[1] Vgl. auch a. a. O. I 57 p. 89 ταῦτα διεξιόντος, φοβηθέντες, ἐπεὶ καὶ λέγων ἅμα ἐνθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην, μὴ χρησμοὺς καὶ λόγια θεσπίζει, καταπειθεῖς τε γίνονται. Auch hier eine „Verwandlung" unter pneumatischem Einfluß. Gegen obige Erklärung s. vor allem Deißner Auferstehungshoffnung 1912, 104ff. und P. und die Mystik ²111ff. S. noch zu 4₇ff. 5₁ff.

tation töten, kann daher weder ihn inspiriert haben, noch von ihm inspiriert sein. S. noch M. Werner Der Einfluß paulinischer Theologie im Mk.-Evang. 1923, 13 ff. u. vgl. u. zu 4 6.

Fragt man, wie das die Verklärung bewirkende Anschauen der Glorie des Herrn stattfindet, so kann man mit Bt. (Kyrios Christos 145 ^{2}109) auf den christlichen Gottesdienst verweisen, der hier offenbar dem jüdischen Synagogaldienst gegenübergestellt ist. Auch die Verwandtschaft der Aussagen mit den Anschauungen und Gebräuchen der Mysterien führt auf das Bild einer zum Kultus ihres Herrn versammelten Gemeinde (vgl. Lohmeyer ZNTW 1922, 207 f.). Nur ist ein Hinweis auf die christliche Kultusversammlung in uns. Perik. nirgends gegeben; wir werden die Anschauung daher auf die Gemeindeversammlungen nicht beschränken dürfen.

Unser Midrasch erweist sich somit als eine in die Apologie 2 17 — 3 6 und 4 1–6 „eingelegte" Auseinandersetzung zwischen „uns Christen" und den ungläubigen Juden, eine Äußerung christlichen Hochgefühls und ein ernster Appell an die Juden, den Christus in der Gemeinde des neuen Bundes zu suchen. Dennoch geht aus 3 4–6 wie aus 4 1–6 mit Deutlichkeit hervor, daß der Exkurs durch die Apologetik veranlaßt ist. Er will die Herrlichkeit, die Erhabenheit des apostol. Amtes im Gegensatz zu Moses und dem Judentum zeichnen und damit das Selbstbewußtsein begründen, das den Ap. der Gemeinde wie seinen Feinden, den falschen Trägern eines christlichen Lehramts, gegenüber beseelt. Diese Feststellung berechtigt uns indes nicht, nachträglich doch noch allerlei Beziehungen auf eine halbschlächtige judaistische Haltung (gegenüber Moses und Christus) in die Worte des Midrasch einzulegen; die Antithesen sind und bleiben eindeutig, wie wir sie ermittelt haben. Nur indirekt ergibt sich aus dieser Abzweckung der Einlage, daß nur die Auffassung vom neutest. Amte Geltung haben kann, die die Gegensätze so klar nimmt, wie sie in dem Stücke gezeichnet sind. Damit ist auch die geistreiche Vermutung Schlatters abgewiesen (Kor. Theol. 32 f., auch i. d. Erläut. z. St.), daß man in Kor. das Bild des Moses zum Angriff gegen P. verwendet habe, weil Moses ungleich Größeres besessen habe, als Paulus biete. Dagegen spricht schon, daß P. in dem Midrasch die Antithese gegen Moses gar nicht an seiner eigenen Person illustriert, sondern an dem Amt und schließlich an allen Christen.

d) 4 1–6. **Fortsetzung des apologetischen Selbstzeugnisses und der Beschreibung des apostolischen Evangeliums.**

Erst in dem Übergangsstück 4 1–6 klingen die apologetischen Motive wieder an, deutlich jedoch nur in V. 1, 2 und 5; im übrigen setzt sich die Verherrlichung der christlichen Heilsoffenbarung fort, und zwar in Wendungen, die unmittelbar an die vorangehenden Zeugnisse des christlichen Heilsbewußtseins V. 12 u. 18 anknüpfen. Ergibt sich auch hieraus, daß 3 7–18 keine Interpolation ist, so bleibt doch das Urteil bestehen, daß 4 1–6 nach Stil und Inhalt mehr auf 2 17 — 3 6 zurückgreift und daß 3 7–18 eine das Folgende freilich noch beeinflussende Einlage ist. In stilistischer Hinsicht ist der Wechsel zwischen persönlichem und sachlichem Zeugnis und der starke rhetorische Klang zu beachten (vgl. das wiederholte ‘nicht — sondern’ und die Häufung der Genitive).

V. 1 f. Folgerungen aus der 3 6 und 3 7–18 gegebenen Bestimmung des neutestamentl. Dienstes für Auftreten und Amtsführung der Apostel. „Dieser Dienst" weist direkt auf 3 6 (4 1 ff. könnte insofern unmittelbar an 3 6 anschließen), wie auf 3 7–11; gemeint ist „der Dienst", der Geist und Leben, Gerechtigkeit und Glorie erschließt, dem sich daher die Übermittler in ihrem Wandel wie in ihrer Amtsführung anpassen müssen (das „wir" beschränkt sich hier also wieder auf P. und seine Mitarbeiter; erst V. 6 erweitert sich der Gesichtskreis wieder). Mit καθὼς ἠλεήθημεν wird in Ergänzung zu 3 5 das göttliche Motiv für die Amtsausrüstung des Ap. und seine Wirkung auf das menschliche Gemüt angedeutet; andrerseits wird der Verdacht der Usurpation und Anmaßung wirksam abgewehrt, vgl. I 15 10.

Verwandt ist die Aussage I 7$_{25}$ (s. J. Weiß z. St.): was da im Infinitiv gesetzt ist, ist hier aus der übergeordneten Wendung ἐχ. τ. διακ. τ. zu ergänzen; dagegen bezieht sich I Tim 1$_{13.16}$ auf die Bekehrung. Nachahmung des paulin. Stils ist Ignatius Röm 9$_{2}$ f., Philad. 5$_{1}$. Auch der hermetische Erlöste nennt sich ἐλεηθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ Corp. Herm. XIII 8, dazu Heinrici Hermes-Mystik 32; vgl. noch I Thess 2$_{3}$ f.: aber die da vorausgesetzte Prüfung der Qualifikation ist unsm. Abschn. fremd, vgl. 3$_{6}$.

In zwei Antithesen wird nun der der erfahrenen Gnade würdige Wandel der Ap. geschildert; die zweite ist eine Erläuterung der ersten, der sie auch syntaktisch untergeordnet ist, vgl. I Thess 2$_{3}$ f. Οὐκ ἐγκακοῦμεν übersetzt man am besten mit 'wir werden nicht nachlässig, nicht müde', vgl. vg. non deficimus. Dann ist aus dem Vorhergehenden unter Berücksichtigung der folgenden Antithese ein Infinitiv zu ergänzen, etwa 'in der rechten Führung dieses Amtes', vgl. II Thess 3$_{13}$ Gal 6$_{8}$ f. II Klem 2$_{2}$ Lk 18$_{1}$.

Das Wort kommt weder in LXX, noch sonst in der altchristl. Lit. vor; dagegen hat es Theodot. Prov 3$_{11}$ (= Hebr 12$_{5}$) für LXX ἐκλύεσθαι (vgl. Gal 6$_{9}$), weiter Symm. Gen 27$_{46}$ Num 21$_{5}$ für LXX προσοχθίζειν 'überdrüssig werden'. Bei den Griechen ist es nur Polyb. IV 19, 10 (m. Inf. 'unterlassen'), in den Pap. nur Berl. Gr. Urk. IV 1043^{5} (in unsicherem Kontext) nachgewiesen. Man übersetzt an uns. St. vielfach 'werden nicht mutlos' Schm., Wiese, 'verzagen nicht' Ltzm., Bchm. u. a.; aber die Belege sprechen für obige Deutung. Die K-Variante ἐκκακοῦμεν findet sich auch an den anderen St. des N. T.; hier haben sie CD^{c}EKL P u. a.; vgl. Gregory – Tisch. Proleg. 1884, 78; M. M. Doc. 215.

Die positive Wendung ἀπείπασθαι τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχ. V. 2 ist zunächst als Ausdruck der Bekehrungsterminologie zu fassen, vgl. Aelian. Anim. nat. VI 1 Διογένης ... τὴν ἀκόλαστον κοίτην ἀπείπατο παντελῶς πᾶσαν, Joseph. Ant. III 12, 1 § 274 μοιχείαν μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπεῖπε. Es ist die entschiedene renuntiatio mit Wort und Tat. Die κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης sind dann die Dinge, ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε Röm 6$_{21}$, vgl. I Petr 4$_{3}$ f. Eph 5$_{12}$, die Praktiken, die man geheim hält, weil sie Schande einbringen, wenn sie ans Tageslicht gezogen werden, vgl. Cat.

Zur Erläuterung lese man Philo spec. leg. I 321 p. 260 und Epict. Diss. III 22, 14; die Forderung, die schändlichen Heimlichkeiten abzutun, ist also Gemeinplatz der Diatribe. – Zu τὰ κρυπτὰ τ. αἰσχ. vgl. I 4$_{5}$ τὰ κρ. τοῦ σκότους, τὰ κρ. τῆς καρδίας I 14$_{25}$ Röm 2$_{16}$. αἰσχύνη, bei P. nur noch Phil 3$_{19}$, kann dedecus (vg.) und pudor (d) sein; die Bedeutungen gehen leicht in einander über; für 'Scham' vgl. Aeg.-ev. (Klem. Al. Str. III 13, 92) τὸ τῆς αἰσχ. ἔνδυμα, für 'Schande' Jud 13 Hebr 12$_{2}$. Der Genit. ist entweder gen. subi. 'Dinge, die die Scham verbirgt' oder 'Heimlichkeiten, die die Schande verübt' oder gen. qual. 'Schande bringende Heimlichkeiten', vgl. Röm 1$_{26}$ πάθη ἀτιμίας. Da ein Terminus der Bekehrungslehre vorliegt, wird man das derbere 'Schande' vorziehen.

Der Zeitmoment der „Absage" fällt mit dem der Erfahrung der göttlichen Erbarmung zusammen (so auch Bchm.); auf die Begnadigung antwortet der Mensch mit der Absage an sein bisheriges Lasterleben Eph 2$_{1-5}$, was die Voraussetzung für einen Wandel ἐν ἁγιότητι καὶ εἰλικρινίᾳ τοῦ θεοῦ I 1$_{12}$ ist

Eine Beziehung auf die Geheimtuerei und Zweideutigkeit, zu der sich Moses in seiner Amtsführung genötigt sah 3$_{13}$, liegt nahe, ist aber abzuweisen, da P. ein Verfahren, das in die göttliche Verstockungsökonomie hineingehört, unmöglich unter die versteckten Schändlichkeiten gerechnet haben kann. Auch eine Anspielung auf Verdacht weckende geheime Versammlungen, wie sie in minderwertigen Mysterien abgehalten wurden (vgl. Livius 39, 8 ff.), liegt ferne. Eher wäre schon hier eine Spitze gegen die Gegner in Kor. zu vermuten, vgl. 11$_{3.13-15}$, etwa gegen ihre unlautere Propaganda, z. B. die anfängliche Zurückstellung anstößiger Forderungen (vgl. o. S. 24 ff.); weniger Wahrscheinliches bei Schm. Eine andere zulässige Erklärung wäre die Beziehung auf Verdächtigungen, die auf P. selbst geworfen worden waren, vgl. 1$_{12}$ I Thess 2$_{3-5}$. In jedem Fall ist an die besonderen Versuchungen zu denken, die die

religiöse Propaganda mit sich bringt, das Auftischen von Märchen und Lügen, die Berufung auf erdichtete Offenbarungen II Petr 1 16, Ausbeutung der Gläubigen, Verführung zu unsittlichem Treiben u. dgl. mehr. Schon bei der Berufung hat P. ein für allemal diesem Treiben des Goëten, des Pseudopropheten und Winkelapostels abgesagt.

Deutlicher ist die zweite Antithese, die die Auswirkung einer rücksichtslosen Absage an die κρυπτὰ τ. αἰσχ. näher beleuchtet.

Zu περιπατεῖν ἐν als Bezeichnung eines Lebens „in" Lastern vgl. Eph 2 2 Kol 3 7. πανουργία ‚Arglist' ist irdisch, sarkisch, teuflisch angewandte „Weisheit" 1 12, Verschlagenheit, Unaufrichtigkeit, das Gegenteil der (wahren) „Weisheit", vgl. I 3 19 mit Job 5 12 f. LXX (J. Weiß z. St.), die Weisheit des Teufels 11 3 Jak 3 14 f., Schlangenklugheit ohne Taubenunschuld vgl. Lk 20 23; es ist abermals ein Schlagwort aus der antisophistischen Polemik der Philosophen, s. zu 2 17 und vgl. Philo poster. Caini 101 p. 244 (von den Afterphilosophen) λόγων γὰρ οὗτοι τέχνας μελετήσαντες κατὰ τῆς ἀληθείας (13 8) τὴν πανουργίαν σοφίαν ἐκάλεσαν, ἔργῳ μοχθηρῷ θεῖον ἐπιφημίσαντες ὄνομα, de mut. nom. 150 p. 601. Wieder haben wir die Wahl, entweder die Anschuldigung, περιπατεῖ ἐν πανουργίᾳ oder das Urteil ἐκεῖνοι περιπατοῦσιν ἐν πανουργίᾳ, οὐκ ἐγώ als Vorausssetzung anzunehmen; ersteres hätte an 12 16 seine Stütze, letzteres paßte gut zu dem Vorwurf teuflischen Trugspiels, der in 11 13—15 gegen die Judaisten erhoben wird, vgl. Eph 4 14.

Erst μηδὲ δολοῦντες τ. λόγον τ. θ. scheint unverkennbare Spitze gegen die Gegner, da damit offenbar die Beschuldigung 2 17 a wieder aufgenommen wird, s. Lucian Hermot. 59, wo die Philosophen als δολώσαντες mit den κάπηλοι verglichen werden. δολοῦν ‚betrügen, betrügerisch umgehen mit' (in der Bibel nur noch Ps 14 3 = Röm 3 13 und Ps 35 2) ist also abermals ein Stichwort aus der Polemik gegen die illegitime Konkurrenz der Philosophie wie des Apostelamts; zugrunde liegt der Vergleich mit den Weine verfälschenden Kneipwirten[1]. δολ. τὸν λόγ. τ. θ. ist in erster Linie wissentliche Verfälschung des Wortes Gottes, Verkürzung oder Verkehrung der richtigen Lehre, vgl. ἄδολον γάλα I Petr 2 2, Gal 2 5. 14 1 6 f. Dabei kann im Blick auf 3 6—18 an Verschleierung des Gegensatzes zwischen altem und neuem Bund, verkehrte Anwendung des A. T. (Plr.), an Verdunkelung der Überlegenheit der Christus-Offenbarung über die Moses-Religion gedacht werden. Doch ist das, wie wir sahen, nirgends deutlich hervorgekehrt.

Schm., Bt., Gdt. u. a. meinen umgekehrt, P. weise hier einen ihm gemachten Vorwurf ab, nämlich den der Bibelfälschung, sei es im Blick auf die von ihm gelehrte Aufhebung des Gesetzes, vgl. Röm 3 31 (Gdt.), sei es im Blick auf gewisse Auslegungen wie Gal 3 15 ff. 4 21 ff. Unmöglich ist eine solche Beziehung nicht; doch wäre P. dann vielleicht in der Abwehr deutlicher gewesen. Wahrscheinlicher ist hier die Ergänzung ὡς οἱ πολλοί 2 17 oder ὥς τινες.

Die φανέρωσις τῆς ἀληθείας ist dem gegenüber offenbar der Beruf des echten Apostels, vgl. 2 14 Kol 4 4 Tit 1 3 und andrerseits μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ Joh 18 37; es bedeutet also nicht so sehr ‚die Wahrheit an den Tag bringen', vielmehr das wahre Wort Gottes, das echte Evangelium predigen, die Wahrheit über Gottes Plan und Werk und Willen verkünden. Die ἀλήθεια ist hier ein konkreter Begriff und mit λόγος τ. θ. und εὐαγγέλιον identisch, vgl. Cremer-Kögel [10] 123. Wie nun 3 1 f. die kor. Gemeinde als das Resultat apostolischer Tätigkeit, so dient hier die richtige Ausübung dieses Berufs den Ap. zu ihrer „Empfehlung"[2]. Diese ist universell gedacht, vgl. ἐν παντὶ τόπῳ 2 14 Kol 1 23. συνείδησις (s. zu 1 12) ist hier die sittliche Urteilskraft, die sich auf andere

[1] Siehe P. Oxy. IV 729 19; sonst P. Hibeh I 85 16 f., Syll. 653 100; Weiteres M. M. Doc. 10 und 168.

[2] Die Form variiert auch hier: K hat συνιστῶντες (nach v. Soden ev. Urtext), ℵC u. a. συνιστάντες, vgl. 6 4; συνιστάνοντες ist echt, vgl. Bchm.

Menſchen richtet I 10 27 f. πρὸς πᾶσαν σ. ἀνθρώπων iſt genau ‘vor jeglicher Urteilskraft, die unter Menſchen beſteht und ſich auf mich richtet’: der Ausdruck zeigt, daß P. auch den Nichtchriſten ſittliches Urteilsvermögen zuſchreibt, vgl. I 11 14 Röm 1 32 2 14 f. 7 22 13 1 ff., und daß er den chriſtlichen Wandel gern auch auf dieſe Urteilskraft einſtellt I 10 32 f. (J. Weiß z. St.) II 8 21 1 12 Kol 4 5 Röm 15 2. Die συν. der „Menſchen“ bietet eine wichtige Anknüpfung für das Evang. Nur iſt hier die Hauptſache nicht die Gewinnung der Menſchen für die Wahrheit ſelbſt, ſondern ihre Anerkennung der Uneigennützigkeit und Legitimität ihrer Verkündiger. Um die Gültigkeit dieſes Zeugniſſes zu unterſtreichen, ſchließt P. den Satz mit ἐνώπιον τοῦ θεοῦ: Unter Gottes Augen vollzieht ſich die Arbeit der Ap. und vor Gott gilt auch das günſtige Zeugnis der Menſchen über ſie; vgl. Gal 1 20 I Tim 5 21 II Tim 2 14; ſ. zur Setzung am Schluß noch 7 12 und zur Sache 5 11 2 17 8 21.

An die Herausſtellung der perſönlichen Tüchtigkeit V. 1 f. ſchließt ſich nun **V. 3 f.** eine an 2 14—16 a erinnernde, aber allem Anſchein nach auch an 3 7—18 anknüpfende Verſtändigung über das Evang., bei der eine perſönliche Note nur in dem Ausdruck τὸ εὐαγγ. ἡμῶν V. 3 anklingt, vorausgeſetzt daß das ἡμῶν den τινές von 3 1 entgegengeſetzt iſt oder der Vorderſatz V. 3 a ein gegen P. aufgebrachtes Stichwort darſtellt: κεκαλυμμένον ἐστὶν τὸ εὐαγγ. αὐτοῦ oder dgl., d. i. (auch) ſeine Predigt verbirgt etwas, nämlich entweder die letzten Konſequenzen ſeiner Gnaden- und Freiheitslehre, vgl. Röm 3 8 6 1 f. (ſo Bt.); oder den eigentlichen Inhalt: ſeine eigene Perſon, ihren Vorteil und ihr Anſehen, vgl. V. 5, Gal 4 17; oder Wahrheiten, die nicht aufzugeben ſeien, etwa (wenn die Gegner Judaiſten waren) die bleibende Herrlichkeit des moſaiſchen Bundes (Klr. u. a.), oder die authentiſche Lehre Jeſu (Plr.), oder (wenn die Polemik gegen Gnoſtiker ſich richtet): die Herrlichkeit Chriſti, weil es zu ſehr Predigt vom Kreuze iſt (Lütgert Freiheitspredigt 74 f.). Schließlich wäre noch möglich, in dem κεκαλ. den Vorwurf der Dunkelheit und Unverſtändlichkeit der paulin. Verkündigung zu erblicken II Petr 3 16. Wir beziehen die Konzeſſion indes am beſten auf V. 2 b und 3 7 ff.: obſchon die Kundmachung der Wahrheit ſich an alle Menſchen richtet und obſchon im neuen Zeitalter alle Hüllen gefallen ſind, iſt doch auch bei unſ. Evang. (wie bei Moſes) ein κεκαλυμμένον zuzugeſtehen; aber die „Hülle“ liegt nur auf den ἀπολλύμενοι[1], die ſich der Wahrheit nicht erſchließen und nicht imſtande ſind, durch Bekehrung die Hülle abzuwerfen.

Da dieſe Erklärung dem Wortlaut vollauf genügt, ſo ſcheinen mir weitere polemiſche Beziehungen überflüſſig, um ſo mehr, als ſie faſt alle den einfachen Ausdruck κεκαλ. zu ſehr belaſten und im Kontext keine Stütze haben. Höchſtens die Beziehung auf den Vorwurf der Unverſtändlichkeit wäre noch möglich. Wahrſcheinlich hat P. indes nichts anderes im Auge, als was er I 2 6 ff. über die den Nichteingeweihten „verborgene“ Weisheit ausführt. Schließlich ſei noch bemerkt, daß die Wendung τὸ εὐαγγ. ἡμῶν auch ſonſt vorkommt und zwar ohne jede polemiſche Spitze, vgl. I Theſſ 1 5 II Theſſ 2 14, analog ὁ λόγος ἡμῶν 1 18 und daß bei polemiſcher Abzweckung ein Zuſatz wie ὃ ἡμεῖς εὐαγγελιζόμεθα (1 14 Gal 1 8 f.) nötig geweſen wäre.

In einem Relativſatz **V. 4** gibt P. die Erläuterung, wie die Verhüllung des Evang. bei den Verworfenen zuſtande kommt.

ἐν οἷς ... τῶν ἀπίστων könnte korrekte Ausdrucksweiſe ſein, wenn die ἄπιστοι nur als eine Gruppe der ἀπολλ. aufzufaſſen wären, etwa als die, die Jeſus und dem Evang. gegenübergeſtellt werden und ſich dagegen verſtockt zeigen (ſo etwa Mr.-Hnr., B. Weiß,

[1] Zu dem Gebrauch von ἐν vgl. Gal 1 16 Röm 1 19, Debr. § 220, 1.

auch Dibel. Geisterwelt 63). Aber ἄπιστοι ist bei P. ein ebenso allgemeiner Ausdruck wie ἀπολλύμενοι, und der Stil wäre auch bei solcher Fassung höchst ungeschickt. Also wird er mit beiden Begriffen dieselben Menschen meinen, und wir haben eine unlogische Satzkonstruktion festzustellen, die sich vielleicht als Diktierstil begreifen läßt. Sonst müßten wir mit Schm., Blj. u. a. τῶν ἀπίστων als Glosse ausscheiden.

Auch hier ist die Anknüpfung an den Midrasch unverkennbar (vgl. ἐτύφλωσε τὰ νοήματα mit 3 14a und 15 und εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι κτλ. mit 3 13 πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι und 3 18), aber die Aussage hebt sich deutlich von dem Midrasch ab, sofern sie 1) die Verstockung aller Ungläubigen lehrt und 2) zu ihrem Urheber nicht Gott, der dort als solcher zu vermuten ist, sondern den Teufel macht, so daß sie sich zu 3 13 ff. verhält wie I Chron 21 1 zu II Sam 24 1, oder wie Jubil 17 16 zu Gen 22 1. Diese Variation braucht indes nicht zu verwundern oder gar zu Ausscheidungen Anlaß zu geben. Denn 1) war ja 3 14 Gott keineswegs ausdrücklich als Urheber genannt und 2) hat P. beide, zunächst freilich einander stoßenden Sätze (ʿGott verstockt' und ʿSatan verstockt') dem A.T. und seiner jüdischen Bildung entnehmen können; der eine ist der Ausfluß der Pharao- und anderer Verblendungsgeschichten (vgl. Röm 9 18 II Thess 2 11 f.) und der Grundstellen Jes 6 1 ff. 29 10 (vgl. Röm 11 8 Apg 28 26 f.), der andere der Ausfluß des erst im Spätjudentum aufkommenden Dualismus, der den Teufel zum Herrn und Gott dieser Welt erhob und diese Idee dazu verwendete, die Gottesvorstellung von ihren primitiven und irrationellen Bestandteilen zu „reinigen" [1]. Sagt P. hier „geblendet hat", so sieht er den Zustand der „Ungläubigen" seiner Generation bereits als endgültig an. Zu τυφλοῦν vgl. Jes 6 9 in der Form bei Joh 12 40, Jes 42 19 I Joh 2 11 Jos. Ant. VIII 2, 2 § 30 πάντων τῇ διανοίᾳ τετυφλωμένων, Test. Sym. 2 7 ὁ ἄρχων τῆς πλάνης ἀποστείλας τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου ἐτύφλωσέ μου τὸν νοῦν, μὴ προσέχειν αὐτῷ ὡς ἀδελφῷ. τὰ νοήματα sind hier wie 3 14 die Gedanken oder (besser) die organa cogitandi. Die ἄπιστοι sind nicht bloß die Juden, sondern alle, die zum Glauben nicht kommen und darum verderben. ἄπιστος bei P. nur in I 6 6 7 12 ff. 10 27 14 22 ff. und II 4 4 6 14 f., vgl. noch I Tim 5 8 Tit 1 15.

ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ist wohl die höchste Erhebung, die der Teufel im N.T. erfährt, zugleich auch der krasseste, beinahe zu persisch-gnostischem Ditheismus umschlagende Ausdruck des Dualismus. Es braucht indes nicht gnostisch-marzionitisch verstanden zu werden, sondern läßt sich aus der allgemein urchristlichen Überzeugung ableiten, daß der Teufel „diese Welt" [2] „regiert" und als solcher auch die Sinne der Menschen beherrscht und mit allen Mitteln, auch mit dem der „Verblendung" seiner Untertanen den König der kommenden Welt, den Christus, bekämpft, vgl. Lk 4 1 ff. bes. 4 6 Apk 12 1 ff. Die Titel ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου s. I 2 6. 8 (und J. Weiß z. St.), ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος Eph 2 2, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh 12 31 14 30 16 11, vgl. ähnlich Ignat. ad Eph. 19 1 Rom. 7 1 Trall 4 2, Barn 18 1, Ps. Klem. Hom. XX 2 ὁ θεὸς δύο βασιλείας ὁρίσας καὶ δύο αἰῶνας συνεστήσατο, κρίνας τῷ πονηρῷ δεδόσθαι τὸν παρόντα κόσμον κτλ., Mk.-Schluß im Freerlogion. Insbesondere zeigen Stellen wie I 8 5 (J. Weiß z. St.) und II Thess 2 4, daß schon P. trotz seiner altest. bestimmten Offenbarungsgläubigkeit doch auch den Teufel gelegentlich den „Gott" dieser Welt nennen konnte, womit der im korrekten Judentum degradierte Gott des persischen Ditheismus in seine eigentliche Stellung restituiert wurde; und hatte man für Gott die Formel ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος

[1] Zur Anwendung dieser Idee auf den Unglauben in der christl. Gemeinde vgl. vor allem den Mk.-Schluß (Freerlogion) ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, ὁ μὴ ἐῶν ... τὴν ἀληθινὴν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν.

[2] Vgl. zu diesem Ausdruck I 1 20 2 6 3 18, dazu J. Weiß und außer der S. 28 f. genannten Literatur noch Cremer-Kögel [10] 93 ff.; Dalman Worte Jesu 138 ff.; Lackeit Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen, Diss. Königsberg 1916, bes. S. 37 ff.

(Henoch 14) geprägt, so lag bei der Unterscheidung zweier Äone und der Lehre, daß „dieser" Äon dem Tfl. unterworfen sei, die Formel θεὸς τ. αἰ. τούτου sehr nahe[1]. Sie ist ein typischer Ausdruck der jüdisch-paulin. Eschatologie (gegen Dibelius Geisterwelt 66 102f. 115). Vgl. noch Kurze, Engels- und Teufelsglaube 71ff.; J. Weiß Urchrist. 471f.

Wie in 313 Jes 69f. u. 2910 (in der Form von Röm 118), Test. Sym. a. a. O., wird der besondere „Anblick", der den Ungläubigen durch Blendung vorenthalten wird, noch ausdrücklich in einer Finalwendung[2] genannt, bei der sachlich etwa Jes 601–3 dem Ap. vorgeschwebt haben kann. Für αὐγάσαι[3] stehen zwei Bedeutungen in Frage: 1) erstrahlen, 2) schauen[4]. Allerdings ist „erstrahlen" die ursprüngliche und gewöhnliche Bedeutung des Aktivums (s. auch Lev 1324ff. 1456, die einzigen Stellen in LXX, Philo de fuga 136 p. 566), und „sehen" wird meist mit dem Medium ausgedrückt, so z. B. Philo de migr. Abr. 189 p. 466, de conf. ling. 140 p. 425; aber αὐγάζειν = „sehen" ist bei Dichtern gebräuchlich und kommt vereinzelt auch sonst vor, z. B. Philo de vita Mos. II 139 p. 156, s. Nägeli Wortschatz 25f. Nun kann die Bedeutung „aufstrahlen" hier nicht ausgeschlossen gelten; aber da das dann erforderliche αὐτοῖς kaum ursprünglich sein kann und da nach Analogie von 313 πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι sowie von Jes 610 Röm 118 ein Ausdruck für „schauen" zu erwarten ist, so werden wir uns für diese Übersetzung entscheiden: αὐγάσαι also = κατοπτρίζεσθαι 318, vgl. Philo a. a. O. ἵνα καὶ αὐτὸς οἷα πρὸς κάτοπτρον αὐγάζῃ τὸν ἴδιον νοῦν (‚. . seinen Geist schaue'). An die Vorstellungen von 318 erinnert aber auch die Bezeichnung des Anblicks, der den Ungläubigen verlegt ist: τὸν φωτισμὸν τ. εὐ. τ. δόξ. τ. Χ.[5]. Die Wendung hat wieder feierlichen, liturgischen Klang und ist zusammen mit dem folgenden Relativsatz im sakralen Stile der orientalischen Lichtreligion abgefaßt. φωτισμός (im N.T. nur hier und V. 6, in LXX Ps 26(27)1 Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου 43(44)3 77(78)14 89(90)8 138(139)11 Job 39) hat hier, wie V. 6, nicht die spätere faktitive Bedeutung von „Erleuchtung" (Test. Levi 149, Justin Apol. 6112), sondern die intransitive von „Lichtglanz, lichtvolle Kundgebung". Der „Glanz" wird dem „Evangelium von der Herrlichkeit des Christus" zugeschrieben; eigentlich gehört der Lichtglanz zur δόξα τ. Χ., aber angeboten wird er durch die Vermittlung des Evangeliums, vgl. II Tim 110 I Tim 111. Auffallend ist, wie P. hier völlig absieht von dem ganz der δόξα entbehrenden Χ. ἐσταυρω-

[1] Schon Iren. III 7 und Tert. ad Marc. V 11 suchen der Schwierigkeit zu entgehen, indem sie τ. αἰ. τ. mit τὰ ν. τ. ἀπ. verbinden, so auch Cat., vgl. auch Chrys. und die boh. u. sah. Übersetz. Theoph. u. a. fassen die Wendung (ὁ θ. τ. αἰ. τ.) als Bezeichnung „unseres" Gottes und vergleichen ‚Gott Abrahams usw.'.

[2] Auch eine hermetische Parallele gibt es, C. Herm. VII 3 τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθὸν μισήσῃς τὴν τούτου κακίαν κτλ. und weiter unten: . . ἵνα μήτε ἀκούῃς περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ (jüdischer Einfluß scheint mir erwägenswert). Vgl. noch Philo Quaest. in Gen. IV 21.

[3] C DH haben καταυγάσαι, Marcion A 17 διαυγάσαι (II Petr 119 ‚aufstrahle'), Marcion vg. pesch. K fügen αὐτοῖς ein, womit für αὐγ. (διαυγ.) die Bedeutung ‚erstrahlen' gesichert wäre.

[4] Für 1 erklären sich u. a. Weizs., Hnr., Schneb., B. Weiß, Wiese, Schl.; für 2 Luther, Rück., Schm., Hsm., Gdt., Ltzm., auch Nägeli Wortschatz 25f., von Übersetz. die boh. und sah.

[5] Zur Häufung der Genitive vgl. 6 und Kol 113 Eph 119 413 (sie ist also keine Eigentümlichkeit dieser angezweifelten Briefe), weiter Judith 98, Debrunner Gramm. § 168, 1, Robertson Gr. 503.

μένος (I 1 18) und ſeine Schauung ausſchließlich auf den auferſtandenen, verklärten und zur Paruſieerſcheinung ſich rüſtenden Chriſtus richtet, vgl. I 2 6 ff. Die Meinung, daß er ſich hier mit Gnoſtikern auseinanderſetze (ſ. o.), iſt unwahrſcheinlich, da er hier ſelbſt ganz gnoſtiſch ſpricht, und keineswegs, um zu zeigen, daß er das „auch" kann, vgl. 3 6–18. Der Begriff der „Herrlichkeit des Chriſtus" (3 18) findet in dem für die Chriſtologie des P. wieder äußerſt wichtigen Relativſätzchen ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ[1] noch eine beſondere Erläuterung.

Chriſtus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ: Schon in I 11 7 hat P. den Begriff Bild Gottes verwendet und zwar auch da in engſtem Zuſammenhang mit der Glorie. Mit J. Weiß und Schm. könnte man von der Anſchauung ausgehen, daß der Lichtglanz Reflex erzeugt und ſo an dem beſtrahlten Gegenſtand haften bleibt, ſo daß das „Bild" eine notwendige Wirkung und „Begleiterſcheinung" des Glanzes iſt (εἰκὼν alſo = ἀπαύγασμα τ. δόξης Hebr 1 3). Wichtiger ſcheint mir, daß jedenfalls Chriſtus darum Gottes „Bild" iſt, weil er wie Gott in ſeinem Weſen δόξα iſt, und dies wie die Weisheit nach Sap 7 25 f.[2] oder auch wie die Sonne, die gleichfalls „Bild Gottes" heißt (Plut. de E ap. Delph. 21 p. 393 D; Stob. Ecl. I 293, 21; J. Kroll Lehren d. Hermes 101), wie denn bei Philo die Sonne bald Gott, bald den Logos bedeutet; vgl. für ſpäter Dölger Die Sonne der Gerechtigkeit 1918, 100 ff.

Noch ein Zweites lehrt I 11 7, nämlich den auch I 15 45 f. deutlich ausgeſprochenen Zuſammenhang zwiſchen dem Chriſtus und dem Urmenſchen, ja geradezu die Identität der beiden, vgl. beſ. I 15 49 Gen 1 26: als Bild Gottes iſt Chriſtus der gottebenbildliche Urmenſch, der erneuerte Menſch, der die δόξα wiederbringt, und der Repräſentant der erneuerten Menſchheit, vgl. Philo leg. all. II 4 p. 67. Natürlich ſpielt auch die Logosfigur hier herein, vgl. beſ. Philo de spec. I 81 p. 225, conf. ling. 97 p. 419, quis rer. div. haer. 231 p. 505, Joh 1 1 ff. und 14 8 f.; Grill Unterſuch. über die Entſteh. d. 4. Ev. I 107 f.

Eine dritte, gleich wichtige Aſſoziation führt vom „Sohn" zum „Ebenbild", vgl. Gen 5 3 Joh 14 9 Hebr 1 2 f. Kol 1 15. Sie hat ihre Wurzel in der ägyptiſchen und babyloniſchen Religion, wo verſchiedene Götter mit „Sohn" und „Bild" eines höchſten Gottes bezeichnet werden, ſ. J. Hehn in Feſtſchrift f. Sachau 1915, 36 ff.; Gunkel Eſther 97 Anm. 15; Wendland Helleniſt.-röm. Kultur [2] 76 9 f. In dieſem Zuſammenhang bedeutet die Übertragung des Begriffs 'Bild Gottes' auf Chriſtus den Glauben, daß Chriſtus der Sohn Gottes iſt, der Erbe und Verweſer ſeines Reichs, der Weltherrſchaft, der Gott für die Menſchen, der Herrſcher und Überwinder aller nicht-göttlichen Mächte.

Von dem Hinweis auf die Verſtockung der Ungläubigen ſpringt P. V. 5 raſch zurück zur Selbſtverteidigung, und zwar knüpft er an die zuletzt gegebene Beſchreibung des Evangeliums an, deſſen Herrlichkeit den Verblendeten verſchloſſen bleibt: 'dieſen Chriſtus und nicht uns ſelbſt verkünden wir'. 'Sich ſelbſt verkünden', ſich ſelbſt zum mehr oder weniger verhüllten Gegenſtand ſeiner Lehre machen, eigenen Vorteil, Geldgewinn und Anſehen dabei ſuchen, iſt abermals eine Loſung aus der Polemik der Philoſophie gegen die Sophiſtik[3]. Aus der Antitheſe ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν geht hervor, daß P. hier noch mehr hineinlegt, nämlich: ſich zu Herren über ſeine Schüler aufwerfen, vgl.

[1] ℵ[c] L P min. arm. got. (nicht vg. pesch.) fügen aus Kol 1 15 das erläuternde Attribut τοῦ ἀοράτου hinzu.

[2] Vgl. auch Num 12 8 Pſ 16 (17) 15 LXX δόξα als Überſetzung für תְּמוּנָה (ſtatt ὁμοίωμα). Auch Philo de vita Mos. I 66 p. 91 beleuchtet die enge Beziehung zwiſchen δόξα und εἰκών.

[3] Vgl. Dio Chryſoſt. Or. XIII (12,11) p. 222 a οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ τῶν καλουμένων φιλοσόφων αὑτοὺς ἀνακηρύττουσιν ὥσπερ οἱ Ὀλυμπιακοὶ κήρυκες, Syneſius de dono astrolabii Migne S. Gr. 66 c. 1580 A καὶ τὸ κηρύττειν ἑαυτὸν καὶ πάντα ποιεῖν ὑπὲρ ἐπιδείξεως οὐ σοφίας, ἀλλα σοφιστείας ἐστίν.

1_{24}, einen Kreis von Verehrern und Anbetern um sich sammeln, vgl. die P.-Gruppe und den Protest des P. dagegen $I\,1_{13}$ 3_{4}ff., auch Gal 4_{17}. P. wird hier einen Verdacht abweisen wollen, der wirklich gegen ihn laut geworden ist (vgl. V. 2b) und der irgendwie durch sein hochgespanntes ap. und pneumatisches Selbstbewußtsein herausgefordert war, vgl. $I\,2_{6}$ff. 4_{16} 11_{1} 7_{6}f., Bt. Kyr. Chr. 155, $^{2}118$. Daß er auch seinen Gegnern einen Seitenhieb erteilen will, wird nicht deutlich; ein ὡς τινες oder ähnl. fehlt. Ganz unwahrscheinlich ist, daß er nur Polemik treibe (Bchm.). Auch Bt.s Auslegung: ‘uns selbst’ = einen Christus unserer Phantasie kommt nach Obigem nicht mehr in Frage.

Die positive Hälfte dieser dritten Antithese (vgl. V. 2f.) sagt in knappster Form, was der Inhalt seines Evangeliums nun wirklich ist und welchen Platz er selbst in seiner Predigt und Missionsarbeit einnimmt; beides ist in einen wirkungsvollen Gegensatz gefaßt: dort der κύριος, hier wir, die Sklaven. Auf κύριον liegt also der Nachdruck; es ist auch das Neue gegenüber V. 4b.

Χρ. Ἰησ. κυρ. wird P. geschrieben haben, obschon er im Akk. meist Ἰ. Χ. setzt; so ℵACD it. (Ἰησ. Χρ. κύρ.) und Gg (κ. Ἰ. Χ.); P läßt κ. weg. Man könnte κύριον als Prädikat von Χ. Ἰ. loslösen („als Herrn“; Schl., Wiese), doch ist das nicht nötig; die Worte wären dann anders gesetzt worden. Vgl. als Parallele noch $I\,1_{23}$ und Kol 2_{6} und über die feierliche Formel noch zu 1_{19}, v. Dobsch. Thess. 60f., Burton Gal. 392ff. Zu der prägnanten, zweigliedrigen Zusammenstellung ‘Christus Jesus der Herr und wir eure Sklaven’ vgl. Joh 17_{3} ‘Gott und sein Gesandter Jesus Christus’, Lucian, Alex. v. Abonuteichos 22 .. ἐγώ, καὶ Ἀλέξανδρος ὁ προφήτης μου ... und das muhammedanische ‘Allah und Muhammed, sein Gesandter’. Die Ap. als die Gesandten Jesu Christi gehören scheints für P. in das Evang. hinein. Über κηρύττειν vgl. noch den Sprachgebrauch des Jos. bei Brüne Flav. Jos. 1913, 183f. und den sakralen Pap. Oxy. XI 1381, 144f.

Daß die Prediger selbst sich als Sklaven dieses „Herrn“ fühlen (ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ $I\,4_{1}$, vgl. Röm 1_{1}, dazu Ltzm. im Hdb.[2]), bleibt unausgesprochen, da P. die Antithese zu ἑαυτοὺς κηρύσσομεν = κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως 1_{24} so scharf wie möglich herausstellen will: „eure Sklaven um Jesu willen“. So unterwürfig drückt sich der Apostel Jesu Christi auch sonst gelegentlich aus, wenn es ihm darum zu tun ist, Überhebung abzuwehren oder ein Vorbild zu geben, so vor allem $I\,9_{19}$ff. 3_{5} (J. Weiß z. St.); Parallelen aus den Ev. s. Mk 10_{43}f. Mt 23_{10}f. Joh 13_{14}ff. Mit διὰ Ἰησοῦν[1] ist angedeutet, daß die Selbstbezeichnung ‘eure Sklaven’ keine bloße Höflichkeitsformel, aber auch keine unwürdige Selbsterniedrigung darstellt. Wahrscheinlich denkt P. dabei an seinen himmlischen Herrn, der das große Vorbild gegeben hat 8_{9} Phil 2_{5}ff. und ihn zu gleichem Dienst berufen hat („Jesus“ ist bei P. Name für den „ganzen“ Christus). Sonst könnte διὰ Ἰησ. auch das Motiv und Ziel der Missionsarbeit bezeichnen (‘für Jesus’, d. i. um euch für Jesus zu gewinnen, vgl. Phil 3_{7}f. I Kor 9_{19}ff.).

Nun schließt **V. 6** der Abschn. mit einem Bekenntnis, das besser an V. 4 anzuknüpfen scheint, womit V. 5 in den Verdacht kommt, eine nachträgliche Randbemerkung zu sein. Indes hätte bei unmittelbarem Anschluß an V. 4 der Gegensatz gegen die Verblendeten herausgekehrt werden müssen (die nicht sehen, was wir sehen, vgl. 3_{18}). Allerdings führt V. 6 nur die positive Erklärung V. 5aβ weiter: κηρύσσ. Χ. Ἰ. κ. und erläutert sie im Sinn von V. 4b: wir verkünden diesen Christus, den die Ungläubigen nicht sehen; denn

[1] διὰ Ἰησοῦ (‘durch Jesus’) ℵ*A**C 17 vg. it. boh. sah. ist wohl Gal 1_{1} nachgebildet.

uns hat Gott seine Herrlichkeit erschlossen. Der Satz ist ähnlich konstruiert wie 1 21 5 5, nur daß statt des zweiten Partizips ein Relativsatz gesetzt ist; der Nachsatz beginnt also mit ὃς ἔλαμψε[1]. Deutlich sind die beiden Aussagen von einander geschieden: die „Schöpfung" wird mit der „Erleuchtung" in Parallele gesetzt; unsere Erleuchtung, will P. sagen, haben wir dem Gott zu danken, der sich schon bei der Schöpfung als Erleuchter offenbart hat (vgl. .. φῶς λάμψει — ἔλαμψεν πρὸς φωτ.). Beide Taten kennzeichnen diesen Gott als den Gott des Lichtes und unterscheiden ihn scharf von dem V. 4 genannten Gott der Finsternis, der freilich augenblicklich noch diese Welt, wenigstens die Ungläubigen in ihr, beherrscht[2]. Schon Philo vergleicht die Schöpfung des Lichts und der Sonne mit der Schöpfung des νοῦς, d. i. dem Aufleuchten der Erkenntnis im menschlichen Geist, vgl. de somn. I 72 – 76 p. 631 f., de praem. et poen. 25 p. 412, de migr. Abr. 39 p. 442, plant. 40 p. 335. Die so naheliegende bildliche Vorstellung von der Bekehrung als dem Übergang aus Finsternis in Licht Apg 26 18 Röm 2 19 I Thess 5 4 f. Eph 5 8 I Petr 2 9 konnte leicht zu einer Vergleichung der Bekehrung mit der Schöpfung des sinnlichen Lichtes führen, vgl. noch Test. Gad 5 7 (!) Benj. 5 3 II Klem 1 4 – 6, vor allem Od. Sal 41, wo beinahe alle Wendungen unserer Stelle wiederkehren, weiter auch Corp. Herm. VII 2 (!), Wetter Phos 73 ff. Auch hier offenbart sich wieder die Verwandtschaft der jüdischen und paulin. Sprachsymbolik mit der der hellenistischen Mystik[3]. Dazu kommt bei P. die eschatologische Lehrauffassung, nach der das Heilswerk Christi und die Heilserfahrung des Christen „Endzeits"-Ereignisse darstellen, in denen die „Urzeit" sich wiederholt, der Kosmos sich „erneuert" (vgl. καινὴ κτίσις 5 17) und das „Paradies" wiederkehrt. Nur tritt hier noch das Motiv hinzu, daß, was die Urzeit dem Makrokosmos brachte, die Endzeit für den Mikrokosmos realisiert.

Das Schöpferwerk Gottes wird durch ein Wort bezeichnet, das bei der Schöpfung gesprochen wurde, wobei die Realisierung, das καὶ ἐγένετο φῶς Gen 1 3 oder καὶ ἔλαμψεν φῶς, weil selbstverständlich, unausgesprochen bleibt.

Bei der Formulierung des Schöpferworts ἐκ σκότους φῶς λάμψει[4] ist der Urtext Gen 1 3 γενηθήτω φῶς in Anlehnung an Jes 9 2 oder an II Reg 22 29 umgeformt, vgl. auch Job 37 15 Ps 17 (18) 29 und das Zaubergebet bei Reitz., Poimandres 25.

Diese Lichtgeberkraft hat Gott auch an uns bewährt, indem er „in unseren Herzen aufstrahlte (oder: strahlend aufging) zur Erleuchtung der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Christi". Deutlich nimmt P. die Wendungen V. 4 b auf, aber in bewußter Variation: statt des „Sehens" nennt er jetzt die Voraussetzung, das Aufstrahlen des Lichtes, wobei das subjektive Moment jedoch in ἐν τ. καρδ. ἡμ. (1 22 3 2) angedeutet ist

[1] Man könnte Partizip und Relativsatz noch parallel nehmen: Gott (ist's), der gesagt hat .., der ... Licht schuf (Schl.), oder mit Bchm. in ὁ εἰπών einen unvollständigen Hauptsatz sehen, dessen eigentlich beabsichtigte Fortsetzung in einen Relativsatz gebracht ist. Die W-Rez. (D*G Tert. it. Ambst.) streicht ὅς und vereinfacht so das Satzgefüge.

[2] Wir haben hier buchstäblich die zwei Götter des Parsismus oder den schwarzen und weißen Gott der Wenden (Czernebog und Bielebog), in voller Schärfe einander gegenübergestellt. S. die Artikel Light a. darkness in Hastings Encycl. of Religion a Ethics 8, 47 ff.

[3] S. auch die Ausführungen bei Dio von Prusa Orat. XII (11) 33.

[4] So ℵ*ABD* pesch. boh. sah. Die W- u. K-Rez. (ℵᶜGDᶜHKLP Marcion it. vg.) liest λάμψαι, also inf. aor., was Hnr., Bchm., v. Soden bevorzugen.

(vgl. 1 Klem 36 2); ſtatt φωτισμ. τοῦ εὐαγγ. ſagt er φωτ. τῆς γνώσεως, ſo daß φωτ. nicht mehr objektiv das Aufſtrahlen (vor uns), ſondern ſubjektiv das Aufſtrahlen in uns bedeutet (wie etwa II Petr 1 19), da ja doch hier das Evangelium, die objektive Größe, durch die Erkenntnis erſetzt iſt. Dann iſt τ. γνώσεως ein gen. subi. Möglich (doch weniger gut) wäre für φωτισμ. auch die faktitive Bedeutung ‘lichtvolle Kundgebung’ (γνώσ. dann gen. obi.; ſo Mr.-Hnr., Klr. u. a.). Endlich heißt es ſtatt τ. δόξ. τ. Χ. jetzt τῆς δόξης τοῦ θεοῦ [1] ἐν προσώπῳ Χριστοῦ [2]. Dieſe Änderung hat der Hinweis auf die Schöpfung zu wege gebracht: Die Glorie, die wir ſchauen, iſt die Glorie deſſen, der das Licht geſchaffen hat, und ſie iſt uns jetzt auf dem Angeſicht Chriſti offenbart worden, womit das Prädikat εἰκὼν τ. θ. V. 4 ſich für uns bewahrheitet. Schließlich werden wir noch einmal an das nur zeitweiſe leuchtende Antlitz des Moſes erinnert, vgl. 3 7. 13: uns leuchtet die Herrlichkeit Gottes ohne Hülle und ohne Aufhören auf dem Angeſicht Chriſti entgegen, vgl. 3 18.

λάμπειν wird meiſt intranſitiv vom Leuchten oder Aufleuchten eines Lichtes, der Sonne und Geſtirne gebraucht, vgl. Jeſ 9 2 Ep. Jer 67 Dan. Theod. 12 3 Tob 13 11 ℵ Mt 5 15 f. 17 2 Lk 17 24 (vom Blitz) Apg 12 7 Sap 5 6 Ignat. ad Eph. 19 2 Teſt. Levi 18 4. Genau genommen iſt es alſo Gott ſelbſt, der vor uns aufgeleuchtet iſt wie eine Sonne, vgl. Jeſ 4 2 60 1 f. Es iſt dabei an die Natur Gottes gedacht, die eben Licht, Glorie iſt (I Joh 1 5 Jak 1 17). An die Stelle der von den Propheten erhofften ſinnlich wahrnehmbaren majeſtätiſchen Lichtoffenbarung Gottes (vgl. auch die Lichteffekte in gewiſſen Myſterien, ſo bei Apul. Metamorph. XI 23) ſetzt P. einen geiſtigen Prozeß, der in der Sphäre der „Erkenntnis“ liegt und durch die Erſcheinung Chriſti und den Glauben an ſie und die myſtiſche Vereinigung mit ihr vermittelt iſt. Die Wendung klingt johanneiſch und könnte als Motto für das 4. Ev. gebraucht werden.

So iſt denn hier auch die Erſcheinung Chriſti vor uns mit dem Aufgehen der Sonne verglichen (vgl. o. S. 139). Das erinnert wieder an die orientaliſche Sakralſprache, die in dem Herrſcher die von Gott geſetzte Sonne ſchaut, vgl. für die Perſer Plut. Alex. 30. Die Bildſprache wurde auch in den helleniſtiſch-römiſchen Herrſcherkult übernommen, ſ. Ditt. Syll.[2] 365. 376 28 ff., vgl. Lohmeyer Chriſtuskult u. Kaiſerkult Anm. 68. Bemerkenswert iſt, daß die Vorſtellung ſchon auf den jüdiſchen Meſſias übertragen worden iſt, ſ. Teſt. Levi 18 3 f. Weil das Licht das Heil ſymboliſiert, ſo wird der große Heilbringer paſſend als Lichtbringer vorgeſtellt.

Der Ausdruck φωτισμ. κτλ. würde ſehr gut auf den Anblick paſſen, den die Jünger bei der Verklärung Jeſu hatten, vgl. beſ. Mt 17 2. Aber die Anſchauung vom verklärten Chriſtus, bereichert durch die Moſes-Geſchichte und vielleicht durch eigene Erfahrungen des P., ſowie die überlieferte Symbolik der Bekehrung genügt, um die Äußerung zu verſtehen. Umgekehrt iſt es auch hier wenig wahrſcheinlich, daß die Beſchreibung eines geiſtigen typiſchen Erlebniſſes (vgl. τ. γνώσεως und ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) einen beſtimmte Jünger betreffenden Mythus angeregt haben ſollte.

Viel wichtiger und erwägenswerter iſt die Annahme einer Anſpielung auf die eigene Bekehrung des P. (den Moment des ἠλεήθημεν), vgl. Apg 9 3 22 6. 11 26 13—18 Gal 1 15 f.: hier fiel buchſtäblich die Erſcheinung der Glorie Gottes auf dem Angeſicht Chriſti mit dem Aufleuchten der Erkenntnis zuſammen, ſo daß unſ. St. als Quellenbeleg für Hergang und Bedeutung dieſes Ereigniſſes zu werten wäre (ſ. Schm., Bt. u. v. a., Feine Theol. [3] 213 ff., J. Behm D. Bekehr. d. P. 1914). Freilich mahnt zur Vorſicht, daß P. 1. kein individuelles, ſondern ein typiſches Erlebnis, und 2. (was damit zuſammenhängt) keine Viſion, ſondern eine rein innerliche Schauung malt, endlich 3. daß der ganze Wortlaut auch ohne Blick auf ein Erlebnis, wie es Apg 9 beſchrieben iſt, zu verſtehen iſt.

---

[1] Das inkorrekte θεοῦ (Gott iſt Subjekt) iſt von C*D*G it. Marcion in αὐτοῦ korrigiert.

[2] So leſen AB sah. 17; die meiſten Texte fügen noch Ἰησ. hinzu, entweder vor (ſo ℵCH boh. pesch. und K-Zeugen, und auch v. Soden) oder hinter X. (ſo die W-Rez.: DG it. vg. Ambſt.). Übrigens iſt ἐν προσ. X. eng mit τ. δόξ. τ. θ. (nicht mit ἔλαμψε) zu verbinden; nur ſo erklärt ſich das ſonſt auffällige θεοῦ.

Ganz unwahrscheinlich ist auch hier eine polemische Wendung gegen die Judaisten und deren die Glorie verdunkelnde Christologie (Klr., Holsten, Schm.). Die Blindbleibenden sind die Ungläubigen, speziell die Juden, vgl. 3 14 ff. Der Gedanke, daß es Menschen gibt, die einen Christus ohne Glorie lehren, ist durch nichts angedeutet. Auch eine antignostische Note, etwa die Versicherung, daß auch er den Christus in seiner Glorie kennt, fehlt der Aussage (gegen Lütg.).

e) **4 7—5 10. Durch Tod zum Leben: Betrachtungen über die Leiden dieser Zeit, die Lebenskräfte, die sie entbinden, die Hoffnungen und Wünsche, die sie wachrufen.**

Der allgemeine literarische Charakter dieses in zwei Gedankenreihen 4 7–18 5 1–10 (oder 4 7–15 und 4 16—5 10) verlaufenden Abschnittes ist der der religiös-erbaulichen Kontemplation oder der Konfession. Apologetische und polemische Motive treten nicht hervor; zu unrecht werden sie von Klr., Schm., Menz. u. a. auch hier eingetragen. Was P. hier im Stil der Konfession beschreibt, ist das Los aller Apostel und entspricht ganz dem „Leben Jesu", gerade auch nach paläst. Tradition. Daß judaistische Jesus-Jünger aus den Leiden des P. die Unechtheit seines Apostolats gefolgert haben sollten, ist ganz unglaublich; s. noch Rück. P. redet von den Nöten seines Daseins und den segensreichen Gewißheiten und Aussichten, die sie wecken, bezieht auch gelegentlich die Leser in die Betrachtung ein, ja faßt sich schließlich mit ihnen zusammen. Möglich ist allein, daß er die Kor., die die Unentbehrlichkeit des Leidens für den Reifeprozeß des Christen noch immer nicht erkannt hatten (vgl. I 4 8 ff.) und die als Griechen und als unreife Christen über die Mühsal des apost. Lebens unverständige Gedanken hegten, aufklären will.

Ton und Stil ist nicht neu, sondern uns schon 1 3 11 begegnet: auch da Betrachtung über den Segen des Leides, als Wechselwirkung gedacht (Leid—Trost, wir—ihr) und Konfession über die eigene Lebenserfahrung, und es kann sein, daß das dort beschriebene Erlebnis namentlich die Gedanken der zweiten Reihe ausgelöst hat.

Erste Gedankenreihe: wie das Leiden dieser Zeit die Lebenskräfte Jesu in uns entbindet 4 7–18 (oder 4 7–15).

Der Abschn., einer der erhabensten und ergreifendsten in uns. Brf., verläuft zunächst in zwei Absätzen: V. 7 – 12 und 13 – 16, beide echt konfessionsmäßig gehalten mit starker Betonung der Leidens- und Lebensgemeinschaft mit Jesus und endend mit einer Einbeziehung der Leser (V. 12 und 14 f.), dazu V. 17 f. ein Korollarium mit neuer, aus der dualistischen Weltanschauung, nicht aus der Jesus-Frömmigkeit geschöpften Terminologie, zugleich Überleitung zur zweiten Gedankenreihe, in der der Ap. die völlige Loslösung von dieser Welt zum Gegenstand seiner Meditation macht.

α) **Die grundlegende Konfession über das Leiden der Apostel und seinen wunderbaren Ertrag für sie selbst und die Gemeinde 4 7–12.**

V. 7 lehrt uns zunächst die Anknüpfung an das Vorhergehende erkennen. Der antijüdische Midrasch und das folgende Stück Apologetik hatten ein positives Ergebnis gemeinsam, die Herausstellung des uns jetzt schon gegebenen Heilsbesitzes 3 18 4 6; da macht ein Aufblicken die Kühnheit dieser Behauptungen angesichts der von δόξα so weit als nur möglich entfernten äußeren Wirklichkeit fühlbar; aber der Kontrast, der sich da ergibt, und der von den Kor. vielleicht noch stärker empfunden ist als von P. selbst, wird alsbald harmonisch aufgelöst und zwar in der Wahrnehmung, daß die Mühsal unseres Lebens uns nicht erdrückt, daß vielmehr die Kraft Gottes und das Leben gerade in ihr triumphiert. Dieser „Schatz" ist also das Evang., die „Erkenntnis", das

„Licht", die Glorie vor unseren geistigen Augen (Kol 2 3), eine dem P. durchaus mögliche Metapher (gegen Völter 82, der 4 7 an 2 14—16 a anschließt, vgl. o. S. 99 f.).

Die Bezeichnung „Schatz" für einen inneren, unser Heil verbürgenden Besitz ist allgemein jüdisch (vgl. Sir 1 25 Bar 3 15); die besondere Anwendung auf unansehnliche oder gar häßliche Personen, die dennoch Träger einer Heilserkenntnis oder Heilsbotschaft sind, findet sich ganz ähnlich in einer talmudischen Parabel Taanith 7 a, Nedar. 50 b, s. Goldschm. Babyl. Talm. III 424, Strack-Bill. I 861, Wünsche Babyl. Talm. I 419, II a 220; vgl. auch Sifre Dt 11 22 f. 84 a, S. 125 Kittel.

σκεῦος ὀστράκινον ist in LXX ein stehender Ausdruck für ein im Tempeldienst gebrauchtes tönernes Gefäß (Lev 6 28 11 33 14 50); Synonyma sind ἄγγος oder ἀγγεῖον ὀστράκινον Lev 14 5 Num 5 17, übertragen Jes 30 14 Jer 19 11 als Bild der Zerbrechlichkeit, Lam 4 2. Über ὀστράκινος bei Epiktet vgl. Bornhöffer 123 f.

Die Bezeichnung des Leibes als eines σκ. ὀστρ. war dem Juden P. schon durch Gen 2 7 nahegelegt, vgl. Jes 64 8 1 15 47; schon im Blick auf Gen 3 19 konnte sie der Ausdruck für die Vergänglichkeit des Menschen werden. Neu gegenüber dem A.T., aber auch dem Rabbi geläufig (s. o.), ist das dualistische Moment, das P. hier in das Bild hineinlegt: ὀστ. σκ. ist hier der dem Leid und Tod unterworfene „äußere Mensch" (V. 16), in dem sich wie ein Schatz ein über all dies erhabenes geistiges Wesen birgt, unser Heilsbesitz V. 6, oder der davon sich nährende „innere Mensch" (V. 16).

Der Vergleich des Leibes oder des äußeren Menschen mit einem zerbrechlichen Gefäß ist auch hellenistisch. Vgl. Artemidor Oneirocrit. V 25 θάνατον μὲν γὰρ εἰκότως ἐσήμαινε τῇ γυναικὶ τὸ εἶναι ἐν ὀστρακίνῳ σκεύει. Seneca ad Marc. de consol. 11 3 quid est homo? quodlibet quassum vas et quolibet fragile iactatu etc., Cicero Tuscul. disput. I 22, 52 nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum, Mc. Aurel VIII 27 III 3 XII 2 X 38; Corp. Herm. X 17. Philo de migr. Abr. 193 p. 466, quod det. pot. ins. sol. 170 p. 223, de somn. I 26 p. 624. S. auch Tert. de carne Christi 9 a. A.; das umgekehrte Epikt. III 9, 18. Nur die Anwendung bei P. entspricht nicht ganz der bei den Hellenisten üblichen, sofern der Gegensatz bei ihm nicht so sehr Körperlichkeit und Seele, als natürlicher Mensch und göttlicher Faktor im Menschen ist; doch kommt Philo ihm hierin sehr nahe.

Der Plural σκεύη zeigt, daß mit 'wir' eine Mehrzahl von Berufsgenossen gemeint ist, daß P. also den Inhalt seiner Erfahrung trotz ihres sehr persönlichen Charakters auch bei anderen voraussetzt. In V. 7 b enthüllt er nun die teleologische Bedeutung dieser Einrichtung, es ist wieder die Herausstellung des fundamentalen Leitmotives der paulinischen Religion: alle „Kraft", alle „Tüchtigkeit", alles Heil nicht unser, sondern Gottes Werk 3 5 (12 9) Röm 9 11. Die σκεύη ὀστρ. sind also „wir" hinfälligen, zu nichts fähigen Menschen, und der „Schatz" ist Gottes Gabe, Gottes Kraft im schwachen Menschen 12 9. Mit Absicht hat sich Gott schwache hinfällige Menschen zu Gefäßen seiner Gnade auserwählt, damit sein Wirken erkennbar werde. Wäre P. ein Mann, der durch äußerlich auffallende Gaben imponierte, und dessen Wirken durch keinerlei Widerstände gehemmt wäre, dann würde ihm die Leistung zugeschrieben werden und Gottes Wirken bliebe unbemerkt und ungepriesen, vgl. I 1 26 ff. (dazu J. Weiß), Röm 9 11 (nach Stil und Inhalt verwandt), Eph 2 8 f. Lobpreisend sagt P. ἡ ὑπερβολὴ τ. δυνάμεως (vgl. V. 17), nicht so sehr in Gedanken an die Fülle der δόξα, die sich in uns entfaltet 3 18, als vielmehr im Blick auf die Widerstandsfähigkeit und Lebenskraft, die in seinen unerhört und unvergleichlich schweren Leiden immer wieder zur Geltung kommt, wie nun V. 8 f. gezeigt wird.

Über die Vorliebe des P. für Kompositionen mit ὑπέρ vgl. R. M. Pope Exp. T. 27, 182 ff. Zu ὑπερβολή (Überschwang) vgl. noch 4 17 12 7 und die Verbindungen mit ὑπερβάλλων 9 14 Eph 1 19 2 7 3 19: alles, was Gott ist und tut, ist überschwänglich, vgl.

auch Philo de somn. II 221 p. 688. Der Genitiv τοῦ θεοῦ gehört nicht zu τῆς δυνάμεως, sondern zu ἡ und ist ein gen. possess., wie 10 7 Χριστοῦ εἶναι, Lk 20 14, vgl. Robertson Gr. 497. Ein ähnlicher Kontrast IV Esra 4 11 und Epictet Diss. II 19, 27 .... καὶ ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον. Auch an die prophetisch-paulinische Verwendung des Bildes vom Töpfer und Tonwerk, die der Veranschaulichung der göttlichen Souveränität dient Röm 9 9 ff., kann hier erinnert werden, ebenso an eine schöne Betrachtung Platos im Jon 5 p. 533 D ff. über die göttliche Inspiration, mit der gerade unansehnliche Menschen begnadigt werden, vgl. bes. 534 B κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνόν, ... διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ... τούτοις χρῆται ὑπηρέταις ..., ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, ähnlich noch DE; s. noch Leisegang D. heil. Geist I 126 ff. Es ist sehr wichtig, daß eines der bezeichnendsten Motive der paulin. Frömmigkeit schon von Plato erfaßt und formuliert worden ist.

Es sind zunächst **V. 8 f.** vier (syntaktisch an ἔχομεν angeschlossene) kurze, wirksame Antithesen, die in ihrem ersten Glied den schweren Leidensdruck malen, dem die Ap. als irdene Gefäße ausgesetzt sind (vgl. noch 6 4 ff. 11 23 ff.), um im zweiten zu bezeugen, daß es doch niemals zum Erliegen, zum Erdrücken kommt — was der immer wieder vor dem Ärgsten uns behütenden Kraft Gottes zu danken ist, die sich darin beweist. Ein bestimmtes, einheitliches Bild haben die Ausdrücke vor Augen, aber nicht das eines Ringers, Kriegers und Wettkämpfers, der immer oben aufkommt (Hnr.), sondern das eines Wehrlosen, der von allen Seiten bedroht, dem nachgesetzt, der schließlich niedergestoßen wird, aber — hier hört das Bild auf, durchführbar zu sein, und setzt das Wunder der christlichen Lebenserfahrung ein — doch vor dem Äußersten, dem Würgen und dem Tode bewahrt bleibt, vgl. I 10 13 II 1 8—11.

Der Passus zeigt wieder ausgeprägten Sinn für rhetorische Form; der antithetische Stil kommt auch in der Diatribe zur Anwendung, vgl. Epict. Diss. II 19 24 δείξατέ μοί τινα νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα, ἀποθνήσκοντα καὶ εὐτ., πεφυγαδευμένον καὶ εὐτ., ἀδοξοῦντα καὶ εὐτ., Philo de spec. leg. III 6 p. 300 ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προσῆκον εὐχαριστεῖν, ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος, Seneca Dial. II 10 4 alia sunt quae sapientem feriunt, etiamsi non pervertunt, ut dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas. Ep. ad Diogn. 7 7—9 kann eine Nachahmung des P. sein. Eine gewisse Vertrautheit des P. mit dem Stil der Diatribe beweist auch unsr. St. S. Bultmann D. Stil d. kynisch-stoischen Diatribe, bes. S. 27 u. 80.

ἐν παντί gehört zu allen Antithesen; Theoph. ergänzt richtig: ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι, vgl. auch Chrys.; I Thess 5 18 Eph 6 18. Die erste Antithese ‚bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben' hat zur Voraussetzung, daß στενοχωρεῖσθαι eine noch kritischere Lage bezeichnet als θλίβεσθαι, also: „in die Enge getrieben", so daß kein Ausweg und keine Rettung mehr möglich ist, vgl. Hermas Mand. V 1 3 (!), IV Makk 11 11; II Klem 20 1 Jes 8 22 (LXX!), daher die Negierung οὐ στ.[1]. Die Paronomasie im zweiten Wortpaar (ἀπορ. — ἐξαπορ., vgl. 12 15, Debr. Gramm. § 488, 1 b) ist im Deutschen kaum wiederzugeben: ‚ratlos, aber nicht mutlos' (Ltzm.) trifft den Sinn nicht ganz, am ehesten ginge ‚hilflos freilich, doch nicht völlig ohne Hilfe' (Bchm.). Das οὐκ ἐξαπορ. stößt sich freilich mit 1 8, wo P. offen gesteht, daß er bis in die Tiefe des ἐξαπορηθῆναι (τοῦ ζῆν) gesunken ist; aber da handelte es sich nur um das subjektive Bewußtsein in höchster Not und kurz vor der Rettung, die unerwartet doch kam; οὐκ ἐξαπ. gilt dagegen ebenso wie οὐ στεν., usw., auch objektiv und in diesem Sinn auch von dem 1 8 ff. geschilderten Erlebnis, vgl.

[1] Sonst sind θλ. und στενοχωρία meist Synonyme, vgl. 6 4 Röm 2 9 8 35, LXX Dt 28 53 ff. Jes 8 22 30 6 Esth 1 7; Epict. Diss. I 25 17, dazu Bonhöffer 117 f.

Thdt. ἐν ἀπόροις πράγμασι πόρους εὑρίσκομεν σωτηρίας, ähnlich Thph. Das dritte Paar ‘(vom Feind) verfolgt, aber (vom göttlichen Helfer) nicht im Stich gelassen’ ist so recht der schlichte Ausdruck für eine Erfahrung, die viele Frommen, auch schon im alten Bunde, gemacht haben, vgl. Ps 36(37)25. 28 Sir 2 10; es ist die Erfüllung der Verheißung Jos 1 5 = Hebr 13 5, vgl. Dt 31 6. 8 1 Chron 28 20 Ps 16 10 (= Apg 2 27), im Leben des P. buchstäblich erfüllt in Damaskus (11 32), in Philippi (Apg 16 19 ff.), „in Asien“ (II 1 8 ff.) und öfter (vgl. 11 24 ff.); die gegenteilige Erfahrung s. Ps 22 2 = Mk 15 34 Mt 27 46 (‘nicht verlassen’ also = nicht der rohen Gewalt und dem Tode preisgegeben!). Das vierte Paar stellt die höchste Steigerung dar: der Verfolger ist herangekommen und hat mit roher Gewalt sein Opfer niedergeworfen. καταβάλλειν ist zwar term. techn. im Ringkampf[1], hier jedoch auf einen sehr ungleichen „Kampf“ bezogen, das ruhmlose Niederzwingen eines Wehrlosen, die Verfolgung des Frommen, dem die Gegenwehr verboten ist Apk 13 10. οὐκ ἀπολλύμ. ist hier im Sinn von Mt 8 25 σῶσον, ἀπολλύμεθα, 10 28 ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ, 26 52 ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται usw. gebraucht. Die Paradoxie ist hier besonders grell: nur durch einen Wundereingriff Gottes ist der brutale Feind noch daran zu hindern, den letzten tödlichen Griff auszuführen, vgl. III Makk 4 16 ff. 6 16 ff., mutatis mutandis Gen 22 10 ff.

Diese Beziehung auf die göttliche Hilfe wie die in V. 10 ff. zur Andeutung kommende Lebensmystik unterscheidet den Heroismus des P. von dem des Stoikers, mit dem er sich sonst in den Ausdrucksformen stark berührt, vgl. J. Weiß ZNTW 19 S. 135 und als Beispiel etwa Seneca ep. 71, 25 ff. non miram est in tranquillitate non concuti: illud mirare, ibi extolli aliquem, ubi omnes deprimuntur, ibi stare, ubi omnes jacent. Quid est in tormentis. quid est in aliis, quae adversa adpellamus. mali? [hoc] ut opinor, succidere mentem et incurvari et succumbere, quorum nihil sapienti viro poterit evenire; stat rectus sub quolibet pondere .... vires suas novit. Der Ap. leistet dasselbe, aber preist dafür die Kraft Gottes V. 7. S. noch o. Dial. II 10, 4.

Die Periode schließt **V. 10** mit einer letzten Antithese, die jedoch nach Bau und Inhalt völlig von den vorangehenden abweicht: die Erfahrung ist aus dem Allgemein-Menschlichen ins Christliche übertragen, womit auch das Verhältnis der zwei antithetischen Glieder sich verändert: das zweite ist nicht mehr die tröstliche Einschränkung des ersten, sondern seine teleologische Folge; die Übertragung ins Christliche bedeutet nämlich die Bezeugung der mystischen Gemeinschaft mit Jesus. Es wird hier also dem Leiden dieselbe mystische Bedeutung abgewonnen wie im Eingang 1 5, nur daß hier aus dem Leiden nicht die Tröstung, sondern (wie es als ein ständiges Sterben bezeichnet ist) das Leben herausgewirkt erscheint (s. zu 1 5 ff.); vgl. also Röm 6 3 ff. Kol 2 12 f. 3 3 Hermas Sim. IX 16 2 f.; doch ist der Doppelprozeß des Sterbens und der darauf folgenden Erweckung zum Leben nicht am Eingang des Christenlebens im Sakrament der Taufe ein für allemal vollzogen, sondern er zieht sich, wie mit πάντοτε und V. 11 mit ἀεί hervorgehoben, durch das ganze irdische Leben hin; vgl. Philo de praem. et poen. 72 p. 420 (von Kain). Die beiden Glieder sind konform gebaut: gegenüber νέκρωσις τοῦ Ἰ. steht ἡ ζωὴ τ. Ἰ.; andrerseits zeigt das beidemal gesetzte ἐν τῷ σώματι[2], daß die beiden Phasen

[1] Vgl. Diogenes bei Diog. Laert. VI 2, 62, Plut. Symp. II 4 p. 638 D, Pericles 8 p. 156 C; vom Kampfe im Kriege IV Reg 19 7 Jer 19 7 Ez 23 25 I Makk 4 33; übertragen Ps 36(37) 14. 17.

[2] Nur an zweiter Stelle ist ἡμῶν echt; die W-Rez. (DG it. boh. sah. pesch. u. a.) fügen es auch im ersten Glied ein; statt des Sing. schreiben ℵr vg. den Plural im zweiten Glied.

des Prozesses an demselben Objekt sich entfalten; es geht somit der „Verwandlung in das Bild des Herrn" 3 18 ein Aufsaugen der sterblichen Elemente dieses Leibes voraus, und parallel. Diesen Sterbeprozeß nun bezeichnet P. hier prägnant und ungenau als ein „ständiges Umhertragen der Tötung Jesu an unserem Leibe"; νέκρωσις ist hier nämlich nicht wie Röm 4 19 Mk 3 5 D und Hermas Sim. IX 16 2 f. der Zustand des Totseins (so Steubing Christusleiden 33), sondern, wie V. 11a lehrt, (faktitiv) die (ständig wiederholte) Tötung[1], und nicht die νέκρωσις tragen wir (auf unseren Missionsreisen) herum, sondern ihre Wirkungen (Gal 6 17!), oder einen ständiger v. ausgelieferten Leib, womit P. auf die unausgesetzten Gefährdungen, Entbehrungen und Anfechtungen anspielt, denen er und die Seinen bei der Ausübung ihres Berufes ausgesetzt sind 11 23 ff.

περιφέρειν wird gern von einem Besitz oder einem Zustand gebraucht, den man ständig mit sich herum trägt; so vom Kind im Mutterleib II Makk 7 27, von der Tugend Philo quod omn. prob. lib. 117 p. 464, von Wunden als Beweisen eigener Tüchtigkeit Plut. de fort. Alex. I 9 p. 331C, vom Bilde einer Gottheit Pythagoras bei Diog. Laert. VIII 1, 17, übertragen Apul. Metam. IV 30, von dem göttlichen Wesen in uns Epict. Diss. II 8, 12 f. θεὸν περιφέρεις, 16, 33, Philo quaest. in Gen. IV 25; von dem vergänglichen Leib Phaedr. 30 p. 250C καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι, vgl. auch Philo leg. all. III 69 p. 101 (νεκροφορεῖν), Corp. Herm. VII 2; von den Fesseln des Märtyrers Ignat. ad Trall. 12 2, vgl. auch den Namen Θεόφορος und dazu W. Bauer im Hdb. 190 f., endlich π. in einer Liebeserklärung s. P. Oxy. XIV 1664 6 ff. Schon der Sprachgebrauch von περιφέρειν zeigt somit die Anlehnung des P. an hellenistische Denkweise. Ohne Analogie ist indes die Kombination, die er vornimmt: er trägt nicht nur einen viel gemarterten Leib mit sich herum, sondern zugleich auch ein göttliches Wesen.

Das Mystische ist in τοῦ Ἰησοῦ[2] angedeutet, vgl. 1 5 Gal 6 17: nur weil die v., die P. durchmacht, eine v. τοῦ Ἰ. ist, kann aus ihr ζωή, eben ἡ ζωὴ τοῦ Ἰ., herausgewirkt werden. P. bezeichnet hier sein Leben als eine fortlaufende Darstellung der Passion Jesu. Es genügt an die eigentliche Passion Jesu zu denken; die Anschauung, daß das ganze Leben Jesu auf Erden eine fortlaufende Passion war, ist ihm fremd. Möglich, daß er speziell die sichtbaren Spuren wirklicher Martern meint, die an seinem Leibe geblieben sind (Gal 6 17; Bls.), sicher hat er all die Mühsale vor Augen, die seinen Leib immer mehr aufreiben.

Mit ἵνα wird die das Leiden erklärende und verklärende göttliche Heilsabsicht zum Ausdruck gebracht, vgl. Röm 6 3 f. 8 17 b, doch nicht eigentlich im Sinn einer Rechtfertigung gegenüber andersartiger unfreundlicher Beurteilung seiner Leiden (Hnr., Schm., Klr., Kühl u. a.). Die Aussage gilt allen Christen. Ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ist die καινότης ζωῆς, die Christus kraft seiner Auferweckung durch die Glorie des Vaters (Röm 6 4) gewonnen hat. Es scheint auffallend, daß P. auch hier (wie gleich analog wieder V. 11b) τοῦ Ἰησ. und nicht τοῦ Χριστοῦ schreibt[3], obschon er doch nun an den erhöhten Herrn denkt (nicht an die von dem irdischen Jesus bewiesene Lebensmacht, wie Feine J. Chr. u. P. 23 ff. meint, da es die ζωή ist, die sich an Jesus nach der „Tötung" offenbarte, vgl. Röm 6 9 f.). Aber dieser ist für ihn mit dem „himmlischen" eine Einheit; ja auf der Identität beruht hier das Akumen der Beweisführung: weil es derselbe „Jesus" war, der lebendig wurde, wird auch bei uns an demselben

[1] So auch ἀπονέκρωσις bei Epictet Diss. I 5 4; im klass. Griechisch θανάτωσις.

[2] So ist zu lesen; in W ist noch Χρ, in K t. rec. κυρίου zugesetzt. Marcion las ganz patripassianisch τ. νεκρ. τοῦ θεοῦ.

[3] Χριστοῦ in D*G it. u. a. ist Interpolation; Marcion hat hier wie V. 11 Χριστοῦ.

Leib[1], an derſelben Perſon, die dem Töten preisgegeben iſt, das Leben offenbart. Auch hier liegt prägnante Ausdrucksweiſe vor; gemeint iſt ein Gedanke wie Röm 6 4 b. Dieſer Jeſus iſt alſo nicht nur das Vorbild, an dem P. ſeine perſönlichen Erfahrungen orientiert, ſondern auch das Urbild, in das er vermöge einer myſtiſchen Anziehungskraft durch ſeine Lebenserfahrungen hinein verwandelt wird. Meiſt wird nun dies aus der Todesgemeinſchaft mit Jeſus herauskommende „Leben" auf die künftige Auferweckung des Chriſten bezogen, vgl. Phil 3 10 I Petr 4 13 (Knopf z. St.), Juſtin Dial. 46 7. Aber das iſt, wie ſchon geſagt, hier unmöglich: die ζωὴ τοῦ Ἰ. wird jetzt ſchon in ſtändiger Korreſpondenz mit der νέκρωσις dem Ap. fühlbar (zu φανεροῦν vgl. Kol 3 4 I Joh 3 2), und zwar nach dem nächſten Zuſammenhang V. 8 f. in erſter Linie als die alles Leiden überwindende, den Leib vor der Vernichtung bewahrende Kraft, alſo als „Errettung" aus dem „Tode" 1 10 (Hnr., B. Weiß u. a.), als das leibliche Überſtehen aller Nöte (Hſm.), ſodann als die geiſtige Energie, die ſich allem Leiden gegenüber behauptet, wahrſcheinlich auch als die mit der Zermürbung des phyſiſchen Leibes parallel laufende Herausgeſtaltung eines pneumatiſchen Leibes V. 16, Röm 8 10 f., und als myſteriöſe Verwandlung in das Bild des verklärten Jeſus 3 18 Kol 3 3[2].

Die ganze Erklärung des P. von V. 7 bis 11 läßt ſich etwa in die Worte Philos de vita Mos. I 69 p. 92 faſſen: ὑπὸ τῶν ἐξαναλῶσαι γλιχομένων τὸ γένος ἀκόντων διασωθήσεσθε μᾶλλον ἢ ἀπολεῖσθε, τοῖς κακοῖς οὐ κακωθήσεσθε, ἀλλ' ὅταν μάλιστα πορθεῖν νομίσῃ τις ὑμᾶς, τότε μάλιστα πρὸς εὔκλειαν ἐκλάμψετε, vgl. auch den alchemiſtiſchen Text bei Reitz. Myſt.-Rel. [2] 165 f.

V. 11 iſt im weſentlichen eine erläuternde (γάρ) Wiederholung von V. 10 in ſelbſtändigem Satz. Das Erläuternde der Wiederholung (γάρ) liegt in den geringfügigen Varianten und in dem Zuſatz ἡμεῖς οἱ ζῶντες in a, der nicht einfache Zeitbegrenzung iſt („ſolange wir leben"), ſondern die Paradoxie des Sterbens bei Leibesleben grell heraushebt[3], vielleicht auch die Möglichkeit erneuten Sterbens, alſo das ἀεί, erklärt[4]: die „Tötung" kann ſich immer wiederholen, weil wir ja am Leben bleiben, und das Sterben mehr ein Abſterben iſt. Im übrigen iſt die Variation in a wohl in Anlehnung an Pſ 43 (44) 23 = Röm 8 36 geformt, vgl. auch I 15 30 f. (J. Weiß z. d. St.). Die Wendung εἰς θάν. παραδιδ. (Jeſ 53 12 II Chron 32 11 Mt 10 21, vgl. Lk 24 20, neuer Mk.-Schluß, Freerlogion, mit ganz ähnlicher Teleologie) läßt noch deutlicher die Vorſtellung täglich ſich erneuernder Todesgefahr nicht nur, ſondern täglich erneuten „Sterbens" hervortreten[5], vgl. Philo in Flacc. 175 p. 542; Mechilta Ex 15 2 (Winter u. Wünſche 122).

Die bedeutſamſte Variante iſt διὰ Ἰησοῦν (om. Marcion vgl. V. 5): aus dem Leiden mit Jeſus iſt ein Leiden ſeinetwegen geworden (vgl. Pſ 44 23 (ſ. o.), Mt 5 11 16 25 Par.; Rück.s Erklärung „um Jeſus zu gewinnen", vgl. Phil 3 10 f., iſt hier weniger wahrſcheinlich), aus dem μύστης τοῦ Χριστοῦ der μάρτυς τοῦ Ἰησοῦ; dementſprechend iſt das „Leben", das der Leidende gewinnt, nun auch als Märtyrerlohn zu faſſen. Eigentlich hätte P. in dem

[1] Die Variante ἐν τοῖς σώμασι in 10 b bei ℵ r vg. Orig. u. a. iſt wohl Konformation an ὀστρακ. σκεύεσιν V. 7.

[2] Kabiſch Eſchat. 130 ff., Sokolowski Geiſt u. Leben 37, Lindblom Ew. Leben 202 f.

[3] Vgl. Philo de fuga 55 p. 554 καὶ ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι.

[4] ἀεί iſt in G pesch. u. bei einigen lat. Zeugen in εἰ (si) geändert.

[5] G hat das Simplex διδόμεθα, vgl. Mk 10 45 Lk 22 19 Tit 2 14.

ἵνα-Satz nur von dem künftigen Leben reden müssen. Unmißverständlich zeigt indes neben ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησ.[1] die Variante ἐν τ. θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν (vgl. Röm 8 1), daß er noch immer die schon in der Gegenwart sich herauswirkende mystische ζωή im Auge hat. Dabei bringt θν. σάρξ den Gegensatz zwischen der Ohnmacht des Menschen und dem Überschwang der göttlichen Kraft noch stärker zum Ausdruck als σῶμα.

Es ist die eigentümliche Nuance dieser Äußerung über die **Christus-Leiden** (vgl. oben S. 40f.), daß sie das positive Heilsgut in der Förderung eines mystischen Lebensprozesses findet. Das Nacherleben des Christus-Mythus fördert hier einen schon jetzt einsetzenden Prozeß, der freilich bei P. schließlich auch eine eschatologische Phase geworden ist, vgl. Lindblom Ew. Leben 206ff., A. Schweitzer Gesch. d. paulin. Forschung 188. Dafür daß solch ein Prozeß als Vergottung bei Leibesleben auch den hellenistischen Mysterien bekannt ist, vgl. Reitz. Hellenist. Myst. [2]136f., Apul. Asclep. 41. Von besonderer Bedeutung ist noch die Weise, wie Philo den Begriff eines wahren, rationellen oder mystischen Lebens erörtert, das ein bestimmtes Sterben zur Bedingung hat, vgl. quod det. pot. ins. sol. 49 p. 201, quaest. in Gen. I 16, deutlicher in einer auch in der Form sich mit uns. St. berührenden Äußerung de gig. 14 p. 264 αὗται μὲν οὖν εἰσι ψυχαὶ τῶν ἀνόθως φιλοσοφησάντων, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν (vgl. Thdt. z. uns. St.). Weitere Belege bei E. v. Schrenck Die johann. Ansch. v. Leben 1898, 11ff. und in Lietzm.s Hdb. zu Joh 11 25f. und zu I Joh 3 14. Es ist also eine der hellenistischen Mystik eigentümliche Vorstellung von einem durch Sterben zu gewinnenden wahren Leben, die P. sich aneignet und an den Christus-Mythus an- und in seine Christus-Mystik einschließt. Die johann. Mystik ist hiermit verwandt, doch anders orientiert.

Mit einer überraschenden Wendung schließt **P. V. 12** diese Gedankenreihe ab: „so daß — der Tod in uns sich auswirkt[2], das Leben aber — in euch". Er ignoriert das Leben, das er sich eben doch zugesprochen hat und macht aus seinem Hinsterben ein stellvertretendes Sterben, das nicht ihm, sondern der Gemeinde zu Leben verhilft, so daß die Gemeinde zum Leben gelangt, ohne erst den Tod kosten zu müssen, was sonst als die Frucht des Sterbens Christi gilt, vgl. 5 15. Es ist dieselbe ungleiche Verteilung der Lose wie 1 6a; nur wird eben in scheinbar willkürlicher Weise von dem „Leben" auf seiten der Ap. und von dem Leiden auf seiten der Gemeinde (vgl. 1 6b 11 30) abgesehen[3]. Die Berechtigung zu dieser Anschauung liegt einmal in der Tatsache, daß P. und seine Mitarbeiter wirklich ungleich mehr Leiden, Entbehrungen und Nöte auszustehen hatten als die kor. Christen, vgl. I 4 9–13, und sodann darin, daß alle diese Leiden und die mit Leiden verbundenen Leistungen ja auch wirklich im Dienst der Gemeinden vollbracht wurden (V. 5b) und sie förderten (vgl. 1 6, Bchm. und die Umschreibungen von Kühl und Ltzm.); die Folgerung, daß das Leiden des Ap. stellvertretende Kraft habe, s. Kol 1 24 I 4 13 (dazu J. Weiß), Röm 9 3.

β) Die Apostel und Lesern gemeinsame Heilsgewißheit und ihr vereinter Dank gegen Gott **V. 13—15.**

Von den drei Absätzen des Abschn. 4 7–18 scheint dies Mittelstück etwas aus dem Zusammenhang herauszufallen; nur V. 14 erinnert in etwas an den vorher und nachher herrschenden Gedanken; im übrigen haben wir zwei neue Gedanken zu verzeichnen: zunächst V. 13 die Bezeugung des Redefreimuts, den

[1] Für τ. Ἰησ. haben Marcion und C τοῦ Χ. und einige W-Zeugen (D*G it.) Ἰ. Χ.

[2] ℵ setzt noch μέν zu ὥστε ὁ. Über ἐνεργεῖσθαι vgl. zu 1 6.

[3] 'Der Tod bei dem einen und das Leben bei dem anderen' ist auch als rabbinische Wendung belegt, Sanh. 91b Bar. (Strack-Bill. I 894), als mögliche Auslegung von Dt 32 39.

wir aus dem Glauben schöpfen, und am Schluß die Aufforderung zu reicher dankerfüllter Verherrlichung Gottes V. 15. Offenbar ist V. 14 der Hauptgedanke, V. 13 die Einleitung dazu, V. 15 der Abschluß, zu dem das fromme Gemüt des P. hindrängt: die Verherrlichung dessen, der all die Wunder im Überschwange seiner Kraft verwirklicht.

V. 13 hat zunächst etwas Frappierendes und Geschraubtes (vgl. Verisimilia 99 z. St.); statt einfach zu folgern: dieses Nacherleben der Geschicke Jesu sichert auch unsere künftige Auferstehung (Röm 8 10 f.), hat P. offenbar das Bedürfnis gehabt, noch ein neues Zwischenglied einzuschieben, die vom Geist getragene und in der Schrift bezeugte Glaubensfreudigkeit, die uns den Schluß auf die Zukunft erlaubt (Röm 8 14 ff.). Der Einsatz ἔχοντες δὲ ist wie ἔχοντες οὖν 3 12 Überleitung zu einem neuen, das Gesagte fortführenden Gedanken. Der Besitz, der das Folgende trägt, ist τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως. Bei τὸ αὐτό muß man überlegen, ob (1) die Ap. sich mit den Lesern zusammenfassen, so daß der Geist des Glaubens das Gut ist, das die (nach V. 12) nach Tod und Leben Geschiedenen doch wieder vereint (Hfm., Sokolowski Geist u. Leben 71; vgl. auch Bt.), oder ob (2) τὸ αὐτό auf das folgende Psalmistenwort weist, mit dem die christlichen Ap. sich eins fühlen (der Psalter ist dann von P. als christliches Glaubenszeugnis annektiert), oder aus dem der Ap. die Schriftgemäßheit des aus Not und Tod sich zu Lebenszuversicht aufrichtenden christlichen Glaubens erweist. Nehmen wir den Satz als Ganzes, so werden wir uns mit den Meisten (vgl. auch Cat.) für das Zweite entscheiden: κατὰ τὸ γεγρ. gehört dann auch zu τὸ αὐτὸ und entspricht einem sonst üblichen καὶ τὸ γεγρ. oder τῷ γεγρ., und beides wird in dem Nachsatz mit καὶ ... διὸ καὶ wieder aufgenommen. Der Geist des Glaubens ist entweder der Geist, den der Gläubige empfängt Gal 3 2 5 5, oder der Geist, der sich im Glauben auswirkt, dessen Wesen ausmacht Gal 5 5, wahrscheinlich ersteres, vgl. πν. υἱοθεσίας Röm 8 15[1]. Diesen Glaubensgeist findet P. nun in Ps 115 1 (116 10) wieder, dem ersten ausdrücklichen Schriftzitat in II Kor. Die in der urchristlichen Literatur einzig dastehende Zitierungsformel κατὰ τὸ γεγραμμένον (vgl. eine juristische Parallele bei Deißmann Neue Bibelst. 78) vertritt das P. sonst, z. B. 8 15, geläufige καθὼς (oder καθάπερ) γέγραπται. Das Zitat schließt sich der LXX an[2]; P. wird sich die kurze Formel angeeignet haben als Ausdruck für den Drang des Glaubens, sich im Zeugnis zu äußern (vgl. V. 2 u. Apg 4 20) oder (wenn der Nachdruck auf dem zweiten Gliede ruht) für die Erklärung, daß unser Reden aus dem Glauben kommt[3]; in beiden Fällen erinnert das Wort an die Röm 10 14–17 aufgestellte Folge ῥῆμα Χριστοῦ — ἀκοή — πίστις, die in ihm eine Ergänzung findet.

---

[1] Über den pneumatischen Charakter des Glaubens s. Titius Seligkeit 2, 272 f.; Sokolowski Geist u. Leben 70 ff.; Steffen Das Verhältn. von Glauben u. Geist bei P. (ZNTW 1901, 115 ff. 234 ff.).

[2] Der hebräische Text ist הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר; Kautzsch übersetzt: 'ich vertraue, wenn ich rede', Kittel (in Sellins Kommentarwerk) 'ich hielt Glauben, wenn ich sagte:'; vgl. noch Hfm. z. St. In ℵ Gg pesch. ist schon im Zitat nach διό ein καί gesetzt, wahrscheinlich aus der Anwendung διὸ καὶ λαλοῦμεν eingetragen; Marcion strich das Zitat (vgl. Epiph. Haer. 42, 11 8 p. 327 Dind. p. 123 Holl), nicht zum Nachteil des Gedankenbaus.

[3] Auch der Zusammenhang des Zitats kann P. des weiteren angeregt haben, vgl. einerseits 114 (116 1–9) ein Dankgebet für Errettung aus Todesgefahr, andrerseits 115 6 (116 15) und 8 (17); s. noch Bchm.

Der Inhalt, in dem Glaube und Rede zusammenfallen, wird in **V. 14** mit εἰδότες eingeführt, vgl. I 15 58 Röm 5 3 6 9 und Cat. Das Stück Glaubenslehre, das dem Zeugnis zugrunde liegt, lautet in seiner einfachsten Form: ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν[1] καὶ ἡμᾶς ... ἐγερεῖ[2], vgl. I 6 14 Röm 8 11 I Thess 4 14. Es ist das Leitmotiv des paulin. Zeugnisses von der Auferstehung, wie es namentlich in der großen apologetischen Lehrverhandlung I 15 deutlich durchschlägt: die Auferweckung Christi die Bürgschaft unserer Auferstehung, das Grunddogma einer Religion, in der der Kult eines vom Tode erstandenen Gottes oder göttlichen Menschen im Mittelpunkt steht, vgl. den dasselbe besagenden Osiris-Spruch „(Osiris) lebt, der Unas (Pharao der 5. Dynastie) lebt; Er ist nicht tot, der Unas ist nicht tot; Er ist nicht vernichtet, der Unas ist nicht vernichtet“[3]. Es ist ein fixierter Katechismusspruch, der die Parusie ganz ausschaltet und wohl auch nicht mit ihrem Erleben rechnet, also ein offenkundiger „Totenspruch“. Man könnte denken, daß die in 5 1–10 deutlich werdende Veränderung in den Erwartungen des P. (keine Verwandlung bei der Parusie, sondern vorheriges Sterben) schon hier ihren Ausdruck finde und daß P. die Formulierung unter dem Druck des veränderten Glaubens gewählt habe (Sick.); aber das Schema ist ja schon in früheren Briefen (Thess I Kor) von P. angewandt und wird wohl auch nicht von ihm zum ersten Mal auf Christus übertragen worden sein. Charakteristisch ist nur für P., daß er in all den Sätzen Gott zum Subjekt macht, die Auferweckung Christi also als eine Tat Gottes hinstellt, die andere gleiche Taten versichert, d. h. das Schema anwendet: der Gott, der das eine getan hat, wird auch das andere tun, vgl. 9 10 (s. z. St.) Joh 11 37; seine Macht (13 4 16 14) und sein Wille, an uns zu tun, was wir erhoffen, ist durch die grandiose Tat an Jesus erwiesen[4]. ἐγερεῖ meint also nicht die mystische Aneignung der Auferstehungskraft Jesu, sondern den künftigen eschatologischen Akt (gegen Klr., s. auch Mr.-Hnr.). — Mit dem Zusatz σὺν Ἰησοῦ[5] wird in auffälliger Weise die Gleichstellung, die Zusammengehörigkeit unserer Auferweckung und der Christi betont (ähnlich wie in dem Osiris-Spruch): Jesus ist die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων I 15 20, der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol 1 18; eigentlich müßte man sogar an Gleichzeitigkeit der Akte denken, vgl. I Thess 4 14. Da eine mystische Gleichzeitigkeit (Röm 6 4 ff. Kol 2 20 3 3) hier ausgeschlossen ist, so scheint σὺν hier eine mehr abgeschwächte Bedeutung zu haben: „gleich“ Jesu (abgekürzt für ὥσπερ ἤγειρεν τὸν Ἰησοῦν, vgl. Röm 6 4) oder ‚in der Gemeinschaft mit Jesus‘ (Ltzm.) oder als Folge und Frucht der Gemeinschaft mit ihm (Bchm.) — sofern nicht P. schon hier weiter denkt und etwa hineinlegt: ‚er wird auch uns zusammen mit Jesus vor aller Welt als Auferstandene erweisen‘, oder ‚er wird uns auferwecken, so daß wir

---

[1] B 17 ath. (α 78) r vg. sah. u. a. haben auch hier das einfache τὸν Ἰησ.

[2] So (mit αὐτόν st. τ. κύρ. Ἰησ.) zitiert Polycarp ad Phil. 2 2 unseren Spruch.

[3] S. Erman Die ägypt. Rel. 96 f. ²111, Greßmann Altoriental. Texte 185, Breasted Developement of Religion in ancient Egypte 186. Vgl. noch den Totenspruch bei Greßmann Tod u. Aufersteh. des Osiris (Alter Orient 23, 3) S. 22. S. jetzt noch J. Leipoldt Sterbende u. auferstehende Götter 1923, bes. S. 52 ff.; V. Macchioro Orfismo e Paolinismo 1922 (ThLZ 1924, 83).

[4] Vgl. zu dieser „Logik“ des P. jetzt H. Leisegang Der Ap. P. als Denker 1923, 28 ff.

[5] Vielleicht haben die Schwierigkeiten, die in σὺν Ἰ. liegen, zu der Textänderung in K geführt: διὰ Ἰησοῦ (damit ist Jesus deutlich uns übergeordnet), vgl. I 15 21 ff. Röm 2 16 I Thess 4 16 f.

dann zusammen mit Jesus sind und in der Gesellschaft Jesu erscheinen' 13$_4$ I Thess 4$_{14.17}$ Phil 1$_{23}$ Röm 6$_8$ Joh 12$_{26}$ 17$_{24}$b.

Sodann fügt P. hier noch hinzu καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν. Man ist versucht ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ 5$_{10}$ bzw. αὐτοῦ zu ergänzen; doch darf hier nicht an ein Erscheinen vor Gericht gedacht werden, wobei der Befund und die Entscheidung noch abzuwarten ist (so 5$_{10}$ Röm 14$_{10}$ u. s. J. Weiß zu 1 8$_8$), sondern es ist die normale παράστασις, die „Vorführung" echter, in der Gemeinschaft mit Christus entsündigter Christen, vgl. 1 1$_2$ Kol 1$_{22.28}$ Eph 5$_{27}$, ein letzter Akt im Gange der die Einführung in die Seligkeit vorbereitenden und bedingenden Heilserlebnisse (Sterben — Auferstehung — „Vorstellung", so schon Hsm., s. auch Bchm., Haupt zu Kol 1$_{22}$). Weil damit die Einführung in das volle Heil gegeben ist, fügt P. noch σὺν ὑμῖν hinzu, keineswegs aus Ironie (Bt.), sondern aus derselben ap. Gesinnung heraus, die ihn V. 12 ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν sagen ließ. Er kann nicht von „unserem" Heilsgenuß reden, ohne die Leser ausdrücklich einzuschließen; dort vor Christi Stuhl, beim Austeilen der Kränze (I 9$_{25}$ II Tim 4$_8$) gehören die Ap. und ihre Gemeinden zusammen, vgl. 1 1$_2$ IV Makk 17$_{18}$. Deutlich rechnet P. hier mit einem „persönlichen Wiedersehen" und einer Wiederaufnahme oder Fortsetzung der hienieden begründeten persönlichen Gemeinschaft im Jenseits (1 1$_2$).

Der den Unterteil V. 13 – 15 abschließende Gedanke **V. 15** knüpft an das letzte σὺν ὑμῖν V. 14 an: 'ihr gehört dazu', denn das alles (5$_{18}$), nämlich unsere Leiden, die Entfaltung der dadurch bedingten Lebenskräfte, unsere Auferweckung und Vorführung, geschieht ja nur „euretwegen", ist Dienst an den Gemeinden und verhilft ihnen zum vollen Heil 12$_{14}$b I 9$_{19}$ff. II Tim 2$_{10}$. Aber höher als die Nächstenliebe, die Selbstaufzehrung im Dienst der Brüder steht auch für P. die Verherrlichung Gottes; dazu die Gemeinden anzuleiten, ist und bleibt die höchste Pflicht des Ap.s; darum läßt er zum Schluß das propter vos fallen und die Betrachtung einmünden in das Motiv ad maiorem gloriam Dei. Wie V. 7 – 12 auf 1$_{3-10}$, so greift V. 15b auf 1$_{11}$ zurück: ἡ χάρις scheint wie τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα die an uns arbeitende und durch uns das Evangelium und den Glauben ausbreitende, göttliche Gnade zu sein, vgl. I 15$_{10}$; πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων ... περισσεύσῃ gibt wie ἐκ πολλῶν προσώπων ... διὰ πολλῶν 1$_{11}$ das Motiv wieder, daß zur Ehre Gottes für eine möglichst große Zahl von Betern und von Dankgebeten gesorgt werden muß (s. o. S. 49f.). Im Einzelnen ist vor allem die Beziehung von τ. εὐχαρ. (vgl. εὐχαριστηθῇ 1$_{11}$) unsicher: man kann es (1) mit πλεονάσασα verbinden: 'daß die Gnade, die durch die immer mehr Werdenden auch den Dank (für die ihnen erschlossene Gnade) vermehre, darin überreich werde' (boh. vg., ähnlich Weizs.), dann ist πλεονάζειν transitiv wie I Thess 3$_{12}$ (vgl. v. Dobsch. z. St.) I Klem 35$_8$ (= Ps 49(50)$_{19}$) Ep. ad Diogn. 7$_8$ und περισσεύειν intransitiv gebraucht wie 1$_5$ 8$_{2.7}$ 9$_{12}$ u. ö., vor allem 9$_{12}$ — oder (2) man kann es mit περισσεύσῃ verbinden: 'auf daß die Gnade, durch die immer zunehmende Masse (von Bekehrten) sich immer mehr weite, und überschwänglichen Dank schaffe ..; in diesem Fall ist umgekehrt πλεον. intransitiv wie Röm 6$_1$ ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ und περισσεύειν transitiv wie 9$_8$ I Thess 3$_{12}$ Eph 1$_8$ (so pesch. sah., Hnr., Klr., Bchm., Bt., Bls., Plr., Gdt., Wiese). Endlich (3) kann man διὰ τ. πλειόν. auch zum Folgenden ziehen (Luther, Schm.). Die Stellung von τὴν εὐχαρ. begünstigt die Fassung (2); es gehört zu dem Verbum, dem es am nächsten steht (zu πλεον. gehörig, hätte es vor

διὰ τ. πλειόν. gesetzt werden müssen), und da πλεονάσασα nicht gut bestimmungslos stehen kann, wird man διὰ τ. πλειόν. dazu nehmen; auch die Paronomasie πλεον. διὰ τ. πλειόν. spricht für Zusammengehörigkeit dieser Worte.

Der Passus hat rhetorischen Klang, vgl. das Wortspiel πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων (ähnlich ep. ad Diogn. a. a. O.), χάρις .. εὐχαριστίαν und die Assonanzen mit π. — περισσεύειν εἰς δόξαν τ. θ. s. auch Röm 3 7. οἱ πλείονες wie 2 6 9 2. εὐχαριστία Dankgebet s. v. Dobsch. zu I Thess 3 9; in LXX noch nicht häufig.

Dann hat also P. ein doppeltes Werk der beinahe wie eine Hypostase figurierenden Gnade im Auge: einmal die ständige Ausbreitung ihres Wirkungsbereichs unter den Menschen, sodann, der letzte Zweck dieser Tätigkeit, die Verherrlichung Gottes. Die Vermittlung zwischen beiden Werken und das Mittel des letzteren ist die Erfüllung der Bekehrten mit Dankesstimmung, die sich in ständigen Dankgebeten oder in einer gewaltigen „Danksymphonie" entlädt. Sofern „die Gnade" Gott selbst ist, haben wir hier bereits den Gedanken, daß Gott das ganze Heilswerk einrichtet und im Gang erhält, um seine Ehre zu schaffen und zu mehren: die Verherrlichung Gottes Anfang und Ende der ganzen Heilsgeschichte; s. noch 9 12 f.

γ) Kurze Sätze über unsere Loslösung vom Diesseits V. 16–18.

Dieser kleine Abschn. ist wieder ein Übergangsstück (wie 1 8–11), das zu beiden Hälften der Betrachtung über unsere Loslösung vom Diesseits gehört. Einerseits wird über V. 13–15 hin das Thema von α (der Parallelismus von äußerer Zermürbung und geistlicher Erstarkung) wieder aufgenommen, andrerseits kann die auf den Gegensatz von Diesseits und Jenseits sich richtende Betrachtung auch als Einleitung zu der folgenden Meditation aufgefaßt werden, in der der Ap. der Frage unserer endgültigen Loslösung vom Diesseits näher tritt, wie denn die verblümte Aufforderung, Gott die Ehre zu geben, in V. 15 einen gewissen Ruhe- und Endpunkt darstellt, daher viele Exegeten das Stück mit 5 1–10 oder 1–8 zusammenfassen (z. B. Mr.-Hnr., Plr., Hfm.). So sehr Teil γ auch mit α zusammenhängt, so unterscheidet er sich von α durch völlige Ausschaltung des Jesus-Namens und der Jesus-Gemeinschaft; der Ap. redet ausschließlich in den allgemeinen Ausdrücken einer dualistischen Weltanschauung, die vom Diesseits mit seinen Leiden und seiner Vergänglichkeit hinüberstrebt nach dem Jenseits mit seiner Glorie und seiner Ewigkeitsart; der Abschn. hat, für sich genommen, nichts spezifisch Christliches, sondern ist jüdisch-helleniſtisch gefärbt. Mit seinen fein durchgeführten Antithesen — man vermißt nur einen rhythmischen Abschluß, etwa eine Seligpreisung oder eine Doxologie — macht er den Eindruck eines kleinen Hymnus.

V. 16 knüpft mit διό zweifellos nicht so sehr an V. 13–15, sondern an die Bekenntnisse V. 7–12 an. Solch Zurückgreifen ist stilistisch durchaus erträglich und braucht kein Zeichen künstlicher Komposition zu sein, und dies um so weniger, als ja auch V. 14 mit seiner Bezeugung der Auferweckung für die Aufrechterhaltung des Mutes seine Bedeutung hat (Klr., Schm., Ltzm.)[1]. Der nun folgende Gedanke wäre vielleicht besser als Begründung (γάρ) angeschlossen gewesen[2]; doch ist auch die Gedankenverbindung ‚wir geben uns nicht auf, vielmehr wenn auch unser äußerer Mensch zermürbt wird, so erlebt doch[2] unser innerer[3] (Mensch) Tag für Tag seine Erneuerung' erträglich. Der Satz ist im Ganzen eine Ausführung des V. 8 f. angedeuteten Prozesses.

---

[1] „Wir verzagen nicht" ist hier wohl die beste Übersetzung für οὐκ ἐγκακοῦμεν. K hat auch hier οὐκ ἐκκακοῦμεν. Als gute Sachparallele s. Seneca Ep. 30, 3.

[2] Die Einführung des Nachsatzes mit ἀλλά nach konditionalem Vordersatz auch Kol 2 5. Der Vordersatz hat große Ähnlichkeit mit Phil 2 17.

[3] Für ἔσω ἡμῶν haben D^{c}EKL (K) ἔσωθεν; einige Zeugen lesen auch ἔξωθεν (vgl. I Petr 3 3) für ἔξω. Pesch. u. boh. lassen ἡμῶν aus, bzw. unübersetzt.

Das Neue in dieſem Satz iſt die Terminologie ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος —, namentlich letzterer Ausdruck; denn der äußere Menſch, der zermürbt wird, iſt nichts anderes als das V. 7—11 gemeinte, nur eben noch nicht durch ein Stichwort bezeichnete Weſen, das da zerbrechlichem Tone gleicht und ſtändiger Zerreibung preisgegeben iſt. Dagegen überraſcht der Ausdruck „innerer Menſch“ als Bezeichnung eines Weſens, das eigentlich den in uns Geſtalt und Leben gewinnenden Jeſus bezeichnet (Gal 2₂₀ 4₁₉); denn der innere Menſch iſt ein Begriff, der in einer idealiſtiſchen, aber chriſtusloſen Weltanſchauung gewachſen iſt. Abermals ſtoßen wir auf eine Anleihe bei der dualiſtiſchen Seelenlehre des Hellenismus. ‘Äußerer Menſch’ entſpricht etwa dem, was Philo an den oben S. 147 zitierten Stellen τὸν φθαρτὸν βίον οὐκ τὸν μετὰ σωμάτων βίον nennt, innerer Menſch dagegen dem Weſen, das ζῇ τὸν ἄφθαρτον, vgl. noch die Fortſetzung in de gig. 15 p. 264, wo die Seelen beſchrieben werden, die ſich den unbeſtändigen und zufälligen Dingen hingegeben haben, ὧν οὐδὲν εἰς τὸ κράτιστον τῶν ἐν ἡμῖν, ψυχὴν ἢ νοῦν, ἀναφέρεται, πάντα δὲ ἐπὶ τὸν συμφυᾶ νεκρὸν ἡμῶν, τὸ σῶμα. Ganz ähnlich Plutarch de tranqu. anim. 17 p. 475 D, und Corp. Hermet. VII 2, vor allem ſ. Seneca, z. B. Ep. 71₂₇ memini ex duabus illum (sc. sapientem) partibus esse compositum: altera est inrationalis; haec mordetur, uritur, dolet. altera rationalis: haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita; weiter Ep. 102, 27 aequo animo membra jam supervacua dimitte et istuc corpus inhabitatum diu pone: scindetur, obruetur, abolebitur, quid contristaris? ita solet fieri: pereunt saepe velamenta nascentium; da haben wir (übrigens gleichfalls in einer „Epiſtel“) denſelben Prozeß des äußeren Zerfalls, der Zermürbung des äußerlichen, körperlichen Menſchen, den P. zeichnet. Aber noch mehr, auch die Terminologie äußerer — innerer Menſch, äußeres — inneres Weſen läßt ſich auf helleniſchem Boden nachweiſen, am früheſten bei Plato Rep. IX p. 589 A in einer mythologiſchen Beſchreibung des trialiſtiſchen Weſens des Menſchen (vgl. u.): ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, d. i. der λογισμός, der die Triebe beherrſcht (eine Anſpielung hierauf ſ. Plotin Ennead. V 1, 10 οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἴσω ἄνθρωπον). Vorausgeſetzt iſt die Zweimenſchenlehre auch in der ſchönen Charakteriſierung des Sokrates Sympoſ 33 p. 216 D. E: auch Sokrates ſtellte wie P. und R. Joſua einen Schatz im unſchönen irdenen Krug dar; ſ. auch Plotin a. a. O. I 1, 10, wo der Menſch in das σῶμα und den ἀληθὴς (= ἔνδον) ἄνθρωπος zerlegt wird, III 2, 15 καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή. ἀλλ’ ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται, VI 4, 14; I 4, 4; II 3, 9. Wie die dualiſtiſche Unterſcheidung zwiſchen einem ſinnlichen und einem geiſtigen Menſchen aus der platoniſchen Schule in die ſtoiſche übernommen wurde, beweiſt Epiktet, der nicht nur die Gegenüberſtellung von ἔξω und ἔσω (ἔξωθεν und ἔσωθεν) häufig anwendet, ſondern auch ſchon den Begriff eines „in unſerem Innern“ wohnenden, unſer beſſeres Selbſt darſtellenden Weſens gefaßt hat; vgl. Diſſ. III 3, 13 II 7, 3; 8, 14. Obſchon Epiktet hier mehr unſer „Gewiſſen“ im Auge hat, iſt doch auch von ihm aus die Abhängigkeit des P. von philoſophiſchem Sprachgebrauch wahrſcheinlich zu machen, zumal einerſeits die Verwendung des Begriffs ἔσω. ἄνθρ. Röm 7₂₂ ſich noch enger mit Epiktet berührt (ſ. Bonhöffer Epikt. u. d. N. T. 115—117), andrerſeits Epiktet auch den Doppelprozeß eines äußeren Zergehens und eines inneren Wachstums kennt, vgl. IV 1, 163. Dann iſt es vor allem Philo, der uns auch die helleniſtiſche Herkunft der Idee von den „zwei Menſchen“ in uns beſtätigt, ſo quod. det. pot. ins. sol. 22 f. p. 195 f., weiter quod omn. prob. lib. 111 p. 462, de agr. 9 p. 301, plant. 42 p. 335[1]. Am nächſten kommt der paulin. Vorſtellung die hermetiſche Myſtik, ſo Corp. Herm. I (Poim.) 15 διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδην ἄνθρωπον. Dieſer οὐσιώδης ἄνθρ. iſt dem ἔννους ἄνθρ. gleich, der aus ‘Licht’ und ‘Leben’ beſteht I 18. 21; er wird auch ἐνδιάθετος ἄνθρ. ‘innerlicher Menſch’ genannt, von dem es heißt, daß er im Gefängnis des Sinnenleibes gebunden ſei und durch eine Erbarmungstat Gottes zur Wiedergeburt und zur Loslöſung von der Sinnlichkeit geführt werde XIII 7 f.; und ein ſpäter Vertreter der hermet. Theoſophie, Zoſimos, bei dem freilich die bibliſchen Einflüſſe noch ſtärker ſich geltend machen als im Corp. Herm., hat ganz die paulin. Terminologie und nennt das innere Weſen den erſten Menſchen (Thoth =

[1] Im Rabbinismus iſt die Terminologie erſt ſehr ſpät nachzuweiſen Jalkut Ruben f. 10, 3 caro est vestis interior hominis, sed spiritus est homo interior, cuius vestis corpus est (Bchm.).

Adam) ὁ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος, ὁ πνευματικός, s. Reitz. Poimandres 104, Myst.-Rel. ²205. Vgl. schließlich auch den ἔνδον δαίμονα bei Mc. Aurel III 3 II 13. 17 und X 38 μέμνησο, ὅτι τὸ νευροσπαστοῦν ἔστιν ἐκεῖνο τὸ ἔνδον ἐγκεκρυμμένον. ... ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος. Über den „inneren Menschen" in indischer Spekulation s. Reitz. Histor. Z. 1922, 16.

Ohne Zweifel ist P. also auch hier von hellenistischer Terminologie beeinflußt; doch hat er die übernommenen Ausdrücke seiner Gesamtanschauung und seiner Lebenserfahrung angepaßt, wenn auch nirgends so wenig durchgreifend wie an uns. St. Denn hier ist der äußere Mensch nicht die sündige σάρξ oder der der Sünde versklavte Mensch (Röm 7 23), sondern einfach der physische Mensch, dessen Lebenskraft sich aufzehrt (Hnr.; Windisch Taufe u. Sünde 139 f.); erst an den späteren Stellen (Eph 3 16 4 22 ff. Kol 3 9 f., auch Röm 6 6) ist die Anschauung vom inneren Menschen ganz verchristlicht.

Diese Stetigkeit des Prozesses ist nun hier durch die Antithese διαφθείρεται — ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ ausgedrückt. Im Gegensatz zu Eph 4 23 ist hier in erster Linie an die durch „Leiden" immer mehr dahinschwindende physische Vitalität gedacht (Heiligung durch physischen Druck; aliis inserviendo consumor). Wahrscheinlich gilt das ἡμ. κ. ἡμ. auch für den Prozeß des διαφθείρεσθαι: dafür spricht das Präsens διαφθείρεται und die Analogie des Verlaufs in V. 8 – 11 (o. S. 144 ff.). Dann ist auch der Verwesungsprozeß ein täglich fortschreitender und täglich wahrnehmbarer, vgl. I 15 31 Lk 9 23, Seneca Ep. 24 20 cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit etc., Corp. Herm. XIII 5 τὸ γὰρ θνητῶν εἶδος καθ' ἡμέραν ἀλλάσσεται.

Zu διαφθείρ. vgl. Hermas Vis. III 9 3, Ignat. ad Eph. 19 3, Plato Alcib. I p. 135 A τί τὸ συμβησόμενον; ἆρ' οὐχ ὡς τὸ εἰκός, διαφθαρῆναι τὸ σῶμα; Mc. Aurel VIII 50 (s. u.); s. auch Ps 15 (16) 10 = Apg 2 27; LXX gebrauchen διαφθείρειν meist vom Töten im Kampfe; s. auch Apk 11 18. I Tim 6 5, Ignat. ad Magn. 10 2, ad Rom 7 1, Hermas Sim. XI 26 7 steht es von moralischer Verderbnis.

Der Ausdruck ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, der natürlich mit καθ' ἡμέραν identisch ist, ist wohl Hebraismus, nämlich dem hebräischen יוֹם יוֹם, יוֹם וְיוֹם oder יוֹם בְּיוֹם nachgebildet, das LXX meist mit καθ' ἡμέραν, καθ' ἑκάστην ἡμ. (= Hebr 3 13), einmal Ps 67 (68) 20 mit ἡμέραν καθ' ἡμέραν wiedergibt, s. Debr. Gramm. § 200, 1; dagegen Thumb Hellenismus 128; Bchm.

Wenn demgegenüber der innere Mensch „sich täglich erneuert", so ist damit eigentlich nicht ein ständiger Fortschritt, sondern eine tägliche Wiederkehr der Erneuerung gemeint, eine tägliche Regeneration der verbrauchten Kräfte, das Bild also von dem natürlichen Menschen genommen, der, wie die Rabbinen es ausdrücken, am Abend ermattet seine Seele Gott zur Verwahrung übergibt und am Morgen sie als ein neues Geschöpf in seinen Leib zurückempfängt, s. Midr. Ps 25 (Strack-Billerb. I 897); die Stelle, auf die sich beriefen Thr 3 23 „jeden Morgen sind sie neu", kann auch P. hier vorgeschwebt haben.

Ein anderes Symbol wäre wieder die Sonne, deren „tägliche Erneuerung" im ägyptischen Ritus eine Rolle spielt, insbesondere in der Zeremonie der morgendlichen Reinigung des Königs durch Horus und Seth, wozu das „Wort" gehört: „ich reinige dich mit Leben und Frische, auf daß du erneuert werdest wie dein Vater Rē", s. A. de Buck De egypt. voorstellingen betr. den oerheuvel (Diss. Leiden 1922) S. 26 f. 30 f. Eine solche Zeremonie erscheint hier bei P. zu einem inneren Erlebnis vergeistigt. Ein ganz ähnliches Symbol ist auch die Erdenschlange im ägyptischen Totenbuch, mit der sich der Gestorbene identifiziert, vgl. den Spruch (bei Kristensen De symboliek van de boot i. d. egypt. godsdienst in den Versl. en Mededeel. der Amsterdam. Ak. d. Wiss. Letterk. V 4, 1919 p. 279): „Ich bin die Erdenschlange, reich an Jahren. Ich lege mich nieder (= ich sterbe) und werde (neu) geboren jeden Tag. .... Ich lege mich nieder und werde wiedergeboren; mit allem versorgt, erneuere ich mich jeden Tag." Den Prozeß, den der ägyptische Glaube nach dem Tode annimmt, kennt P. schon dies-

seits des Todes. Diese Berührungen des P. mit der ägyptischen sakralen Sprache sind sehr bemerkenswert. — Gleich wichtig ist der parallele Sprachgebrauch bei Mc. Aurel VIII 50, wo der Doppelprozeß aus dem Mikrokosmischen (= P.) ins Makrokosmische übersetzt ist. So auch bei Ignat. ad Eph. 19$_3$, wo die Anschauung zugleich christianisiert erscheint (wie in Kol u. Eph., s. u.). Vgl. endlich auch noch das Symbol des Phönix Ps 102(103)$_5$ LXX und dazu Kittel Die Ps. ^{1}369. — ἀνακαινοῦσθαι, in der altchristl. Lit. noch Kol 3$_{10}$, taucht in der griech. Sprache, ebenso wie ἀνακαίνωσις (Röm 12$_2$ Tit 3$_5$ Hermas Vis. III 8$_9$) zuerst bei P. auf. Synonyma sind ἀνακαινίζειν Hebr 6$_6$ Barn 6$_{11}$ Hermas Sim. VIII 6$_3$ IX 14$_3$ und ἀνανεοῦσθαι Eph 4$_{22}$ Herm. Vis. III 12$_3$ 13$_2$, s. auch Mc. Aurel IV 3. S. Nägeli Wortschatz 53, M. M. Voc. 34 u. 36.

Wie dieser innere Mensch, der sich täglich regeneriert, entstanden ist, sagt P. hier nicht; man könnte ihn gut im Sinn der hellenischen Philosophie als den unverdorbenen oder als den durch eine Erleuchtung geschaffenen, höheren Menschen fassen, ohne jede Beziehung zum Christus-Mythus (vgl. Röm 7$_{14}$ff.); darin liegt eben die „hellenistische" Färbung der Stelle.

V. 17 blickt von der Gegenwart in die Zukunft, vom Diesseits und Innenseits ins Jenseits; hier spricht P. mehr wie ein jüdischer oder hellenistischer Apokalyptiker, „der Jesus nicht kennt", und dennoch von der Gleichgültigkeit der Gegenwartstrübsal und der Aussicht auf eine ewige Herrlichkeit fest überzeugt ist. Ähnlich wie in Röm 8$_{17}$f. werden Trübsal und Glorie als Gegensätze und wie Ursache und Wirkung einander entgegengestellt. Mit τὸ ἐλαφρὸν[1] τῆς θλ. wird ein hauptsächliches Attribut der Trübsal hervorgehoben, die Erträglichkeit; die „Leichtigkeit" gilt natürlich relativ im Vergleich zu der überschwänglichen Fülle der Glorie, vgl. Plut. Consol. ad Apollon. 31 p. 117E καὶ γὰρ ὁ μακρότατος βίος ὀλίγος ἐστὶ καὶ στιγμαῖος πρὸς τὸν ἄπειρον αἰῶνα, Epiktet Diss. I 9$_{17}$ ὀλίγος ἄρα χρόνος οὗτος ὁ τῆς οἰκήσεως καὶ ῥᾴδιος τοῖς οὕτω διακειμένοις (dazu Bonhöffer Epiktet u. d. N.T. 292f., das Vorangehende s. zu 5$_6$); Ap. Bar. 48$_{50}$ (s. u.); 1 Petr 1$_6$ 5$_{10}$ II Klem 5$_5$ 6$_6$ 19$_3$. Die Geringfügigkeit wird noch gesteigert durch παραυτίκα ‘die mit kurzer Dauer verknüpfte Leichtigkeit unserer Trübsal', das im W-Text (D*G it. vg. Ambst. pesch. u. a.) noch durch vorgesetztes πρόσκαιρον καὶ (‘vergänglich, zeitlich') verstärkt wird, vgl. Thdt.: πρ. also Synonymon von παρ., vgl. Ep. ad Diogn. 10$_8$, Ps. Klem. Hom. XX 2.

παραυτίκα ‘augenblicklich' (von παρ' αὐτὰ ‘sogleich', ‘im Augenblick') kommt in der griech. Bibel nur noch Ps 69(70)$_3$ und Tob 4$_{14}$ vor. Wettstein gibt zahlreiche Beispiele aus dem klassischen Griechisch, auch für die Setzung zu einem Substantiv, u. a. Demosth. c. Phil. II 27, Philo de praem. et poen. 103 p. 424. S. weiter P. Oxy. XI 1381$_{191}$ff. (ein Hymnus auf Asklepios!) πᾶσα γὰρ ἀναθήματος ἡ θυσίας δωρεὰ τὸν παραυτίκα μόνον ἀκμάζει καιρόν. ἔφθαρται δὲ τὸν μέλλοντα . γραφὴ δὲ ἀθάνατος χάρις κατὰ καιρὸν ἀνηβάσκουσα τὴν μνήμην. Neben dem Moment des Gegenwärtigen ist also immer auch das des Vorübergehenden eingeschlossen, vgl. Cat., Thdt. Von christlichen Schriftstellern hat das Wort erst wieder Justin Dial. 120$_6$ p. 173.

Es ist beschämend und überwältigend zugleich, wenn ein Mann wie P., der dermaßen im Leiden steht, daß er von einem täglichen Sterben reden kann, die ihm auferlegte Trübsal „leicht" und „kurz von Dauer" nennen kann. Das Urteil erklärt sich nicht nur aus der apokalyptischen Tradition, der er natürlich

---

[1] ἐλαφρόν im N.T. nur noch Mt 11$_{30}$ (φορτίον ἐλαφρ. leicht zu tragen); aus LXX vgl. Job 7$_6$ 9$_{25}$; weiter Hermas Mand. V 2$_4$ XI$_6$ XII 4$_5$; über die Pap. s. M. M. Voc. 202, bemerkenswert die Grabinschrift ἐλαφρά σοι γῆ γένοιτο bei Preisigke Sammelb. griech. Urk. aus Äg. 315. — Zur Konstruktion τὸ ἐλ. vgl. 8$_8$ Debr. § 263, 2; Robertson Gr. 654, 763.

folgt, sondern auch aus der besonderen Kraft und Sicherheit seines Jenseitsglaubens. Das geht dann aus den folgenden Worten hervor, mit denen er die bereit stehende Herrlichkeit preist: deren unerschöpfliche Fülle erklärt das ἐλαφρόν, ihr Nieaufhören das παραυτίκα.

Wie Röm 5 20 die Gnade gegenüber der Sünde, so ist hier das Entgelt der Glorie „überschwänglich" groß gegenüber der Trübsal, vgl. noch Sap 3 5. Den Pleonasmus καθ' ὑπερβ. εἰς ὑπερβ. ('in maßlosem Überschwang') könnte man durch Ausscheidung von εἰς ὑπ. aufheben, das in der Tat in ℵ*C*K fehlt und in den meisten Übersetz. nicht wiedergegeben ist (so Blj.); erklärlicher wäre es, wenn εἰς ὑπ. das ursprüngliche und καθ' ὑπ., das auch sonst bei P. vorkommt (s. zu 1 8), als Glosse an den Rand gesetzt wurde und dann in den Text kam. Aber die Überschwänglichkeit des Ausdrucks ist der Sache und dem Gefühl des P. durchaus konform. Zu εἰς ὑπ. vgl. Diog. Laert. II 6, 51 φίλος τε ἦν εἰς ὑπ., Eurip. Hippol. 939 εἰς ὑπ. πανοῦργος. καθ' ὑπ. zeigt das Maß, εἰς ὑπ. das Ziel der Entfaltung an: 'in Überschwang zu Überschwang' oder 'nach überreichem Maß zu überreichem Ertrage' (Bchm.).

Die Verbindung βάρος δόξης 'Fülle, Schwergehalt an Glorie' s. auch Soph. Ajas 130[1]. Sachlich näher steht das mandäische Johannes-Buch (c. 57 p. 204, 24 ff.), s. Reitz. Hell. Myst. [2] 206, Iranische Erlösungsmyst. 54. Vgl. auch noch Ps. Klem. Hom. XVII 16. Eine großartige hellenistische Beschreibung der himmlischen Glorie lese man bei Seneca Ep. 102, 28.

Wenn es hier schon ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν geht 3 18, so wird dort, wo alles in Glorie schimmert, die Fülle des pneumatischen Lichtglanzes ins Unermeßliche gesteigert. Möglicherweise hat P. auch noch eine Antithese gegen die δόξα καταργουμένη auf dem Angesicht des Moses im Sinn.

Mit κατεργάζεται scheint die Glorie als Lohn, der dem Märtyrer und Dulder bereit liegt, bezeichnet zu werden, vgl. Röm 5 3 Mt 5 11 f. Joh 1 12 I Petr 5 10 Apk 7 13–17. Schöne Belege hat hier auch die jüdische Literatur, vgl. IV Makk 9 8 17 12, Apk. Bar. 15 8 „denn diese Welt ist für sie Mühe und Arbeit bei vieler Anstrengung, und so ist jene zukünftige eine Krone in großer Herrlichkeit", 48 50 „denn wahrhaftig werdet ihr, wie ihr innerhalb dieser kurzen Spanne Zeit in dieser vergänglichen Welt, in der ihr lebt, viele Mühe erduldet habt, ebenso in jener endlosen Welt viel Licht empfangen", 51 12, Sifre Dt 6 5 (Kittel S. 58). Auch die Märtyrerstimmung und die Gewißheit eines Märtyrers teilt P. mit dem Judentum seiner Tage; freilich darf auch bei ihm wie bei Jesus (vgl. die Weinbergparabel) nur cum grano salis von „Lohn" gesprochen werden; dazu mahnt schon die überschwängliche Charakterisierung der Glorie. Schließlich kennt auch Seneca diesen herrlichen „Weg des Märtyrers", wenn er de tranqu. an. 16 4 ausruft: omnes isti (sc. Herkules, Regulus, Cato) levi temporis inpensa invenerunt, quomodo aeterni fierent, et ad immortalitatem moriendo venerunt. Nirgends kommt Seneca dem P. so nahe wie in den hier vertretenen Anschauungen[2].

Daß die Anerkennung dieses Grundsatzes jüdischer, hellenistischer wie christlicher Apokalyptik von der Zustimmung zu einer dualistischen Weltanschauung abhängig ist, in der Hellenisten, Juden und Christen auch wieder einig sind,

[1] Ganz anders βάρος und δόξα I Thess 2 6 f. (s. v. Dobsch.); man könnte an ein Wortspiel mit כָּבֵד 'schwer sein' und כָּבוֹד 'Glorie' denken (Gdt.).

[2] Deißner P. und Seneca (Beitr. z. Förd. christl. Th. 21, 2) ist auch an diesem Punkte unvollständig.

lehrt **V. 18.** Wohl um der Wichtigkeit dieser Bedingung willen ist das Partizip nicht an ἡμῖν angeschlossen, sondern selbständig konstruiert[1]. σκοπεῖν ist ein sorgfältiges Spähen und Hinsehen (vgl. Phil 2 4 3 17 Gal 6 1 Röm 16 17 I Klem 51 1). σκοπεῖν ... τὰ μὴ βλεπόμενα scheint eine feine Paradoxie, doch ist natürlich „das Auge des Geistes" gemeint, vgl. Plato Phaedo 25 p. 79 A τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἄλλ' ἔστιν ἀειδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά, C. Herm. VII 1, 2. Unsichtbares sehen und nach Unsichtbarem sich richten zu können, ist die Gabe des Propheten, des Apokalyptikers und des Märtyrers, vgl. noch Num 24 3 ff. 15 ff. Hebr 11 26 (!), vor allem Mart. Jes. 5 6 f. Apg 7 55 f. So trägt auch P. die θλῖψις leicht, weil sein geistiges Auge schon die Ewigkeit mit ihrer Glorie schaut, die ihm bereitet ist. Aber auch dem Gnostiker, dem Weisen gleicht er hierin, s. vor allem Seneca Ep. 58 27 in einem auch in der Form an uns. Stück erinnernden Ausspruch: ergo ista imaginaria sunt et ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile nec solidum est: ... ad illa mittamus animum, quae aeterna sunt.

Es ist also ein besonderer Seherblick gemeint, der den Toren, Nichteingeweihten und Ungläubigen, τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὁρᾶν (Plato Rep. IX 12 p. 588), versagt ist, vgl. noch Hebr 11 1 Ps. Klem. Rec. VII 6, auch Mt 8 33; die gegenteilige Gesinnung s. Philo de Abr. 86 p. 14, Corp. Herm. IV 9, vgl. Phil 3 19.

V. 18b gibt nun noch in einer feinen, antithetisch gebauten Gnome den Grund (γάρ) für diese Richtung unseres inneren Auges auf das Unsichtbare an: sowie wir erkennen, daß es auch Ewiges gibt, wenden wir unseren Blick von dem Vergänglichen ab und diesem Beständigen zu. Der Ausspruch ist das Motto einer dualistischen, sei es eschatologischen, sei es mystischen, Weltanschauung und der Grundsatz für die christliche Beurteilung des Zeitlichen und des Ewigen, wozu wiederum die jüdische, die hellenistische wie die altchristl. Lit. manche formverwandte wie sachliche Parallelen liefert.

Für das Judentum vgl. etwa noch Lev. R. 72 (Levy Wörterbuch IV 583) 'unter der Sonne hat der Mensch nichts Bleibendes, aber über der Sonne hat der Mensch etwas Bleibendes'; für den Hellenismus Plato Phaedon 26 p. 79 A καὶ τὸ μὲν ἀειδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά, Cicero de somn. Scip. (de rep. VI) 17, 4 infra autem (sc. lunam) jam nihil est nisi mortale et caducum; ... supra lunam sunt aeterna omnia, Philo de opif. mundi 12 p. 3 und Cher. 19 p. 142 τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν, Corp. Herm. XIII 14, Fragm. Hermet. bei Stob. Ecl. I 61 (I p. 274 f. Wachsm.), demgegenüber die Losung des Sinnenmenschen in gleicher zugespitzter Antithese Corp. Herm. IV 9 τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ; weiter aus christlichen Schriften Ps. Klem. Hom. II 15 ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ ἐσόμενος ἀΐδιος, II Klem 5 5, Ignat. ad Rom. 3 3. Man beachte auch, daß in diesen kurzen Losungen meist die Kopula fehlt (ἐστίν in G it. vg. ist nicht ursprünglich). So steht auch dem Ap. der Blick ganz auf das Ewige gerichtet und er überwindet das Leid ähnlich dem jüdischen Apokalyptiker, vgl. Ap. Bar. 52 5–7, und folgt der Mahnung IV Esr III 3 16 (7 16) 'und weshalb nahmst du dir nicht zu Herzen, was künftig ist, sondern was gegenwärtig?' S. noch Liechtenhan Die Überwindung des Leides (ZThK 1922, 374 ff.).

Isoliert man den kleinen Abschn. V. 16–18, so hat man in der Tat eine Betrachtung, die wörtlich ebenso gut in einer jüdischen Apokalypse oder in einer Epistel Senecas hätte stehen können, und die Verf. der Verisimilia

[1] So erklärt sich das „Auffällige" s. Debr. Gr. § 423, 5 und Robertson 1132, wo Beispiele zu finden sind. D* u. Gen. haben μὴ σκοποῦντες, vgl. Phil 2 4, nach Debr. vielleicht richtig; s. auch Bchm. Μή ist gesetzt, weil die Aussage auf das subjektive Urteil eingestellt ist.

hätten hier in der Tat ein „jüdisches Fragment" konstatieren müssen (vgl. o. S. 22). Man kann die spezifisch pauliniſche Heilsbegründung, die ja nur der „Zusammenhang" ergibt, wirklich ausschalten; denn das vergeistigte Menschtum, das hier vor uns tritt, kann auch aus inneren Erlebnissen herausgewachsen sein, wodurch die inneren Augen geöffnet wurden und ein geistiges Innseits geschaffen ward. An keinem anderen „Fragment" uns.s Brf.s kann man so deutlich wie hier erkennen, wie umfassend der gemeinsame Boden in der paulin. und in der jüdischen und helleniſtiſchen Weltanschauung war. Was Christen und Juden, Christen und Helleniſten trennt, ist die christliche Verkündigung, daß diese Weltanschauung und die Heilsgewißheit, von der sie getragen ist, gegründet ist auf der geschichtlichen Erscheinung, dem Heilswerk und der lebendigen Gegenwart eines Jesus Christus, der in diese andere Welt uns vorangegangen ist. Es ist für P. bezeichnend, daß er seine Lebensanschauung und seine Heilsgewißheit auch einmal in einer Fassung vortragen kann, bei der dieser spezifisch christlichen (historisch-mythischen und mystischen) Bedingungen nicht ausdrücklich gedacht wird.

Zweite Gedankenreihe: Unser Verlangen nach unverzüglicher Überkleidung mit dem himmlischen Kleid und nach baldiger Vereinigung mit dem Herrn 5 1–10.

Mit der Betrachtung über den ständig fortschreitenden Sterbeprozeß und den damit parallel laufenden Erneuerungsvorgang 4 16 und mit dem Vergleich zwischen Diesseits und Jenseits 4 16 f. ist die nun folgende Meditation über den Übergang ins Jenseits gut vorbereitet. So nahe die zwei Abschn. sich sonach berühren, so selbständig steht doch auch wieder der zweite neben dem ersten, da hier die Anschauung vom Übergang aus dem Tod zum Leben in ganz neue Formen gekleidet ist. Der Unterschied liegt zunächst in dem neuen Bild vom ersehnten Überziehen eines bereit liegenden himmlischen Kleides (V. 1 ff.), sodann in der Vorstellung, daß das Leben im Leibe Trennung vom Herrn bedeutet (V. 6 ff.). Damit ist die Grundidee von 4 7 ff. 16, daß schon jetzt ein inneres Leben kräftig in uns sich herausbildet, das die Überwindung des Todes und die mystische Vereinigung mit dem lebendigen Herrn bereits in sich schließt, beinahe verleugnet; die reine Eschatologie des zweiten Abschnitts stößt sich mit der Mystik des ersten und hat nur in 4 14 (unsere künftige Auferweckung) und 4 17 f. eine gewisse „Anknüpfung". Auch eine Veränderung der Stimmung macht sich geltend; die im Blick auf das Mysterium des inneren Lebens und auf die Herrlichkeit der Zukunft über die Leiden hinwegsehende Zuversicht hat einer gewissen Bangigkeit Platz gemacht, die erst im Aufblick zu Gott V. 5 und in dem Hinweis auf die sittliche Aufgabe V. 9 f. Beruhigung findet. Von gleicher Wichtigkeit ist die Spannung, die zwischen uns. Abschn. und den entsprechenden eschatologischen Aussagen in früheren Briefen (1 Thess 1 Kor) besteht. Es liegt in II Kor 5 ein verändertes Zukunftsbild vor, und die Änderung ist wohl darin zu suchen, daß P. seit den Erlebnissen in „Asien" 1 8 ff. nicht mehr damit rechnete, daß er die Parusie erleben werde, und daß er darum die Vorstellung vom Todesschlaf aufgab und die Hoffnung faßte, er werde unmittelbar nach seinem (vorzeitigen) Tode zum Herrn gelangen[1].

α) Unser Wissen um den Besitz eines Himmelsleibes und unser Verlangen nach einer Zusammenziehung der vorgesehenen Akte eines Aus- und eines Anziehens in einen einzigen Akt des Überziehens, zur Vermeidung eines nackten Zwischenzustands.

[1] Zum ganzen Abschn. vgl. E. Kühl Über 2. Korinther 5, 1–10 (Königsberg 1904); eine Auseinandersetzung mit der „modernen" Auslegung desf. s. J. Th. Ubbink Het eeuwig leven bij P. 1917, 14 ff.

Mit οἴδαμεν **V. 1** wird der folgende Gedanke als ein Stück der „Lehre" bezeichnet; gewiß gibt P. damit auch seiner persönlichen Überzeugung Ausdruck, vgl. Job 19 25, aber das einfache „wir wissen" (vgl. Röm 8 22. 28 I Kor 8 1. 4 I Joh 5 18–20 Gespräche Jesu äthiop. 3) — im Gegensatz zu einem ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω I 15 51 (vgl. auch Röm 11 25) — erweckt den Eindruck, daß P. hier keine ihm speziell zuteil gewordene Offenbarung (Bt.) und keine neue Enthüllung geben will, sondern einer allgemeinen, auch von den Kor. geteilten christlichen Lehrüberzeugung[1] Ausdruck verleiht (doch s. noch u. S. 175), wie denn der neue Satz durch γάρ als Begründung oder Erläuterung von 4 17 f. gekennzeichnet ist, d. h. das Wissen um das bereitstehende unvergängliche Himmelskleid hängt mit der Hoffnung auf eine einst ewig uns umgebende Glorie zusammen, ist also im Bereich der christlichen Gemeinde ebenso fundamental und allgemein anerkannt, wie es die 4 16–18 ausgesprochenen Überzeugungen sind, weiteres s. u. S. 164 f. Gleichzeitig ist damit wahrscheinlich gemacht, daß die folgenden Aussagen sich nicht auf die besonderen Aussichten und Privilegien der Ap. beziehen (so schon Tertull., von Neueren Kabisch Esch. 296, Bchm. u. a.), sondern allgemein die christliche Hoffnung zum Ausdruck bringen, vgl. auch V. 5.

Der Vordersatz ‚wenn unser irdisches Zelthaus[2] abgebrochen sein wird', d. i. ‚wenn unser Tod eintritt', erinnert an den Einsatz in 4 7 ff. Der Vergleich des irdischen Leibes mit einem Zelt ist seiner Intention nach dem Bild vom tönernen Gefäße nahe verwandt. Der Krug geht solange zu Wasser, bis er zerbricht; und das Zelt des Beduinen wird abgebrochen, sobald die Umstände ein längeres Verbleiben verbieten[3].

Das Bild vom **Zelt**, in der Bibel nicht häufig verwendet, im A. T. allein in der Meditation des todkranken Hiskia Jes 38 12, in den Apokryphen noch Sap 9 15, einer auch in der Stimmung an P. erinnernden, platonisch-hellenistisch empfundenen Stelle (φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα, vgl. Plato Phaed. 81 C)[4], kommt im N. T. nur noch II Petr 1 13 f. vor, in der christl. Literatur des 2. Jhdts. noch Ep. ad Diogn. 6 8, Tatian orat. 15 3 (p. 16 24 Schwartz). Häufiger ist der Gebrauch dagegen bei den Philosophen seit Pythagoras und Plato, vgl. etwa Ps.-Plato Axioch. p. 365 E, 366 A, darnach wohl Klem. Al. Strom. V 94, 3, Hippokrates Aphor. VIII 18, auch Corp. Herm. XIII 15 καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος, vgl. Heinr., Hermes-Mystik 79, 191 f., weiter Philo Quaest. in Gen. I 28 (zu Gen 2 23) humanum enim tabernaculum compago est ossium, carniumque, viscerum, venarum, nervorum, ligaminum, vasorum spiraminis sanguinisque — diese Ausführung, die wohl auch die Anschauung des P. deckt, widerlegt die Annahme Bornhäusers, daß die Gebeine als das Zeltgerüst von dem vergänglichen „Zelt" = Fleischbekleidung ausgenommen seien und das Bleibende auch im himmlischen Dasein darstellten (Die Gebeine der Toten 1921 S. 37 ff.). Weitere Belege Leisegang Pneuma hagion (1922) S. 30 f.

Das Bild vom Zelt setzt also eine dualistische Anthropologie voraus und wird meist im Blick auf die Scheidung der Seele vom Körper im Tode gebraucht; auch P. denkt an den individuellen Tod, vor der Parusie (Deißner

[1] Mit den Zweifeln, die I 15 widerlegt sind, rechnet P. nicht mehr.

[2] Zu dem appositionsartigen Genitiv vgl. Blaß-Debr. § 168, 1.

[3] Verwandte Bilder: die „Lehmhütte" Job 4 19 und das „Gasthaus" vgl. Hillel Lev. R. 34 bei Strack-Bill. I 655 und Seneca Ep. 120 14; das entgegengesetzte Bild: das Steinhaus s. Philo de praem. et poen. 120 p. 427; von anderer Art ist auch der Vergleich mit dem „Tempel" 6 16 I 3 16 Joh 2 19 ff.

[4] Über die mögliche Beeinflussung des P. durch diese Sap-Stelle vgl. E. Grafe in den Theolog. Abhandl. f. Weizsäcker (1892) p. 274 ff.; dagegen F. Focke Entsteh. der Weisheit Salomos (Forsch., hrsg. v. Bousset u. Gunkel, N. F. 5) 1913 S. 125 f.

Auferſtehungshoffn. 55 f.) oder unabhängig von ihr — ſ. II Petr 1 14 gegenüber I Theſſ 4 15 I Kor 15 51 Mk 9 1 par. Joh 21 22 f. — d. i. an den Abſchluß des 4 9 f. angedeuteten Sterbeprozeſſes, die endgültige Vernichtung des äußeren Menſchen 4 16, und ſetzt dieſen Fall als den normalen (es heißt ὅτι ἐάν, nicht ὅτι ἐὰν καὶ ...). Schon damit iſt deutlich, daß die neue Betrachtung auf einer weſentlich anderen Vorausſetzung ruht, als die in I Theſſ 4 und I Kor 15 gegebenen Auskünfte: nur das vorzeitige Sterben iſt ins Auge gefaßt, und die andere Möglichkeit, das Erleben der Paruſie, bleibt, jedenfalls zunächſt, außer Betracht. Es iſt derſelbe Fall wie IV Esr III 11 2 (7 78) ‘wenn die Seele vom Körper entweicht, ... betet ſie zuerſt die Herrlichkeit des Höchſten an’ uſw., vgl. 13 1 (7 100). Zu καταλυθῇ vgl. II Esr 5 12 Mk 14 58 Joh 2 19, Polyb. VI 40 2, Corp. Herm. XIII 15. Aber der Tod iſt nicht nur der Abbruch des irdiſchen Zelthauſes, ſondern, wie der Nachſatz verſichert (D u. Überſetz. wiederholen ὅτι), zugleich der Umzug in ein anderes Haus, vgl. Plato Apol. 32 p. 40 C μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, Cic. Tusc. disput. I 22, 51, Joſ. Bell. II 8, 14 § 163; das andere Haus iſt bei P. nicht der Himmel ſelbſt (wie bei Cicero), etwa das himmliſche Jeruſalem Hebr 12 22, auch nicht eines der „ewigen Zelte“ Lk 16 9 oder der vielen Wohnſtätten im Haus des Vaters Joh 14 2 (Schl.), ſondern (wie bei Joſeph.) eine neue individuelle Behauſung für den Geiſt, die alle Eigenſchaften der unſichtbaren Dinge an ſich trägt[1], und zwar hebt P. zunächſt als allgemeinſtes Attribut die göttliche Herkunft hervor: Schon ἐκ θεοῦ (von Tertull. ausgelaſſen), das zu οἰκοδομήν gehörig iſt, ſteht im Gegenſatz zu ἐπίγειον (wie I 2 12 zu κόσμου) und beleuchtet den dualiſtiſchen Charakter der ganzen Anſchauung; denn es ignoriert ſcheinbar die Schöpfung des irdiſchen Leibes durch Gott Gen 2 7, vgl. die gleichen Antitheſen I 15 47 Jak 3 15. In einer Appoſition, bei der οἰκία für οἰκοδομή eintritt, kommen als Attribute noch hinzu ἀχειροποίητος, αἰώνιος und ἐν τοῖς οὐρανοῖς sc. ὄν. Auch ἀχειρ. iſt der typiſche Ausdruck einer dualiſtiſchen Weltanſchauung, vgl. Hebr 9 24 Mk 14 58 Kol 2 11; „nicht mit Händen gemacht“, d. h. nicht in der Zeit aus vorhandenem Stoffe hergeſtellt, ſind alle von Ewigkeit her im Himmel exiſtierenden Dinge, das ganze Inventar des Himmels, das bei der meſſianiſchen Vollendung offenbart und den Erlöſten zur Verfügung geſtellt wird.

Hier könnte an Gen 2 7 gedacht ſein, aber die Vergänglichkeit ſitzt nicht in den Händen Gottes, ſondern im Stoff. Iſt das irdiſche Zelt χειροπ., ſo iſt nicht an göttliche, ſondern an menſchliche Hände gedacht, die der Erzeuger. Daß ἀχειροπ. identiſch iſt mit göttlich und ewig, zeigt auch Cicero de nat. deor. I 8, 20 sed illa palmaris, quod, qui non modo natum mundum introduxerit, sed etiam manu paene factum, is eum dixerit sempiternum; etwas anders Mithras-Liturgie p. 4 3 f. Dieb. Die ganze Vorſtellung iſt mythiſcher Herkunft, ja ſie hat auch Märchenklang, vgl. Apuleius Metam. V 1 domus regia est aedificata non humanis manibus, sed divinis artibus, dazu Mk 14 58 Joh 2 19. S. auch noch Midr. Pſ. 90 § 19 (198a) bei Strack-Bill. I 1005: der künftige Tempel wird von Gott ſelbſt gebaut werden und darum unzerſtörbar ſein.

Ewig iſt ein ſelbſtverſtändliches Attribut der übernatürlichen Dinge; ein Abbruch dieſes Hauſes, ein neuer Umzug iſt danach ausgeſchloſſen[2]. Auch

[1] Schon οἰκοδομή deutet auf größere Solidität als ſie ein σκῆνος hat, vgl. Chryſ.; über das Wort ſ. J. Weiß zu I 3 9 und Plr.

[2] Vgl. zu οἰκία αἰώνιος die auf Grabinſchriften öfter vorkommende Wendung οἶκος αἰώνιος, auch Koh. 12 5 (Bayet De titulis Att. christ. antiqu. commentatio Paris 1878 n. 107; N. Bakhuizen v. d. Brink De oudchrist monumenten van Ephese p. 168, 1923). Eine ſchöne Kombination auf e. ſyr. Grabſchrift bei Bakh. p. 168.

ἐν τ. οὐρ. ist Attribut zu οἰκίαν und kann nicht zu ἔχομεν gezogen werden (Klr.), man ergänze also οὖσαν, ἀποκειμένην Kol 1 5 oder τετηρημένην 1 Petr 1 4; ob die Behausung dann vom Himmel herabkommt oder ob wir, um sie zu empfangen, erst selbst „im Himmel" sein müssen, ist also nicht zu entscheiden; beides ist möglich[1]. Ganz deutlich ist somit die Aussage abgegrenzt: wenn wir sterben, „haben wir" ein neues Haus von himmlischer Art, d. h. es steht dann zu unserer Verfügung und existiert schon jetzt „im Himmel", und gemeint sind die σώματα πνευματικὰ oder ἐπουράνια 1 15 40. 44, in die wir nach dem Tode, sei es unmittelbar darnach, sei es erst bei der Parusie, hineinschlüpfen werden; Joh 14 2 ist gewissermaßen auf die himmlischen Körper übertragen. ἔχομεν kann dann Präsens der Gewißheit um etwas künftig Eintretendes sein (Mr.-Hnr., Plr.), oder echtes Präsens: wir haben, besitzen diesen Schatz, nur ist er im Himmel (Bchm., Bt.). Ersteres ist das Wahrscheinlichste, da es zunächst auf den im Vordersatz angegebenen Moment des Todes zu beziehen ist: wenn wir sterben, dann haben wir diese Behausung zu unserer Verfügung (also = Futurum, oder Präsens des dogmatischen Lehrsatzes und der religiösen Gewißheit). Dann ist aber das Nächstliegende die Auffassung, daß wir nach dem Tode sofort die Behausung in Gebrauch nehmen und nicht erst bis zur Parusie damit warten müssen (gegen Kühl u. a.). Die Ergänzung des Momentes der „Alsbaldigkeit" scheint mir mindestens erlaubt.

Woher „wissen wir" das nun aber? Sehr nahe liegt eine Beziehung auf Joh 14 2 (so Titius Seligkeit II 59, Feine Jesus Chr. u. P. 184 1)[2]; aber es ist sehr unsicher, ob das „Herrenwort" schon vor der Veröffentlichung des Joh bekannt war, und es besagt ja auch etwas anderes. Also haben wir, da wegen des „wir" an persönliche pneumatische Offenbarungen des P. (Bt.) jedenfalls nicht ausschließlich gedacht werden kann, das „Wissen" aus jüdisch-gemeinchristlicher Tradition abzuleiten, vgl. etwa noch slav. Henoch 61.

Die nun folgenden zwei Sätze **V. 2 f.** und **4** sind beide mit καὶ γάρ angeschlossen und auch sonst parallel gebaut: zunächst wird dem Seufzen über den jetzigen Zustand Ausdruck gegeben — ἐν τούτῳ στενάζομεν V. 2 a wird V. 4 a glossiert wiederholt οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι — darauf der aus dieser Unzufriedenheit erwachsenden Sehnsucht: τὸ οἰκητ. ἡμ. τὸ ἐξ οὐρ. ἐπενδύσ. ἐπιποθοῦντες V. 2 b = ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι (Erläuterung durch Einfügung der Negation) ἀλλ' ἐπενδύσ., und nur in dem angehängten Schlußgedanken gehen die Sätze auseinander: V. 3 gibt sich als eine Konzession im Fall der Nichterfüllung des besonderen Wunsches, während V. 4 c die Voraussetzung, vielmehr den Sinn dieses Verlangens erläutert. Wie καὶ γάρ (denn wirklich) zeigt, wollen beide Sätze eine neue Tatsache anführen, die zur Bestätigung von V. 1 dient (vgl. Debrunner § 452, 3; Kühner-Gerth II 337 f.), aber auch selbständige Bedeutung besitzt. Es wird also zur Befestigung unseres „Wissens" um die Bereitschaft solcher Behausungen mit all ihren Eigenschaften auf das testimonium spiritus in uns gewiesen, wie es sich einmal in dem Drucke kundgibt, den das irdische Haus auf uns ausübt, andererseits in dem Verlangen, jene himmlische Behausung überzuziehen (ganz ähnliche logische Gedankenverbindung Röm 8 18 f.). Da der Mensch nicht geschaffen ist für solch eine ihn beengende Behausung, muß es noch eine andere für ihn

[1] Ganz ähnlich prädiziert Philo de migr. Abr. 5 p. 437 den οἶκος θεοῦ, den er allerdings mit dem Logos identifiziert.

[2] Vgl. auch das Wort des mandäischen Erlösers bei Lidzb. Mandäische Lit. 157, 64, vor allem auch Justin Dialog 116 2 ἐνδῦσαι ἡμᾶς τὰ ἡτοιμασμένα ἐνδύματα . . . ὑπέσχετο.

geben, die seinem Wesen adäquat ist — das ist die Logik der Beweisführung. Es fragt sich, ob ἐν τούτῳ adverbiell = darum, darüber 1 4 4 Joh 16 30 Apg 24 16 zu fassen (so die Meisten), oder ob nach V. 4 τῷ σκηνώματι zu ergänzen ist (Mr., Plr., Bis., Gdt.); letzteres verdient den Vorzug (τούτῳ steht dann wie in αἰὼν οὗτος 4 4 usw.): das Seufzen hängt also an „dieser unzulänglichen" Behausung und wird nicht aufhören, solange sie Bestand hat. Mit στενάζομεν (vgl. Job 30 25 Sir 36 30 (27)) und στενάζ. βαρούμενοι V. 4 wird unerwartet ein fast wehleidiger Ton angeschlagen, der scharf von dem Überwinderbewußtsein des vorangehenden Abschnitts absticht. Solches Seufzen und Sichbeschwertfühlen entspricht indes dem unvollkommenen Stadium der Erlösung, in dem wir noch stehen, der Dissonanz zwischen der messianischen Erwartung und der drückenden Wirklichkeit, vgl. noch Röm 8 23 und Sap 9 15 — freilich erwartet P. nun die Aufhebung des Druckes von der Überreichung eines neuen, dem Geistesmenschen konformen Leibes und von einer besonderen Weise seiner Darreichung. ἐπιποθοῦντες gibt den Grund für στενάζομεν (vgl. ἐφ' ᾧ V. 4) oder seine Folge an: wir seufzen, weil wir dies Verlangen haben und nicht wissen, ob es erfüllt wird, oder: unser Seufzen löst ein Verlangen aus, das die Aufhebung des Druckes in sich schließt und das sich auf „unser" οἰκητήριον richtet (abermaliger Wechsel des Ausdrucks; vgl. Jud 6 II Makk 11 2 III Makk 2 15 R, Plut. de exilio 10 p. 603 B), das im Himmel für uns bereit liegt.

Mit ἐπενδύσασθαι verändert sich nun freilich die ganze bildliche Anschauung: der neue Zustand wird mit einem neuen Kleid verglichen, und der Mensch ohne „Haus" heißt nicht obdachlos, sondern nackt. ἐπενδύσασθαι[1] bezeichnet nicht einfach Übersiedelung in das neue Haus, sondern einen Umzug ohne Auszug; besser — hier sieht man, warum P. zu dem neuen Bilde griff — ein Überziehen ohne vorheriges Ausziehen, d. i. ohne einen fatalen Zwischenzustand. Da solch Überziehen eigentlich nur auf der Erde stattfinden kann, liegt der Gedanke an die I 15 51 f. gelehrte Verwandlung bei der Parusie sehr nahe, wofür auch die Wendung ἐξ οὐρανοῦ sprechen würde, die an die Herabkunft des Messias „vom Himmel her" I 15 47 Phil 3 20 erinnert (man könnte etwa denken, daß die Himmelskleider von den den Messias begleitenden Engeln mitgebracht würden). So scheint die Berechtigung für die von Kühl, Menzies u. a. gegebene Erklärung gesichert, die das Verlangen nach dem Überziehen mit dem Verlangen nach dem Erleben der Parusie identifiziert. Es ist indes gerade die Eigenart des kleinen Abschn. V. 1 — 5, daß der Parusie nirgends ausdrücklich gedacht wird. So scheint es mir doch fraglich, ob P. V. 2 und 4 hat sagen wollen 'wir wollen nicht vor der Parusie sterben', und ob seine Leser dies herausgehört haben würden. M. E. würde P. den Zeitpunkt der Parusie ausdrücklich genannt haben, wenn er an ihn speziell gedacht hätte. Dann kann nur der Wunsch gemeint sein, von dem οἰκητήριον, das wir dann „haben" (V. 1), im Tode sofort Besitz ergreifen zu können. Das ἐξ οὐρ. ist dann einfach vom Standpunkt des morituru s auf Erden zu verstehen oder als Synonymon für ἐκ θεοῦ V. 1 (vgl. Mk 11 30 Sifre Dt 11 12 f. 79 a S. 89 f. Kittel); s. noch S. 163.

Man erwartet nun eine Begründung für das ἐπ-, also einen Hinweis

[1] Das Wort ist äußerst selten, in der griech. Bibel und in der altchristl. Lit. nur hier, im Profangebrauch vgl. Plutarch Pelop. 11 p. 283 D ἐσθῆτας ἐπενδεδυμένοι γυναικείας τοῖς ὠμοπλάταις, Herodot I 195. Joh 21 7 ἐπενδύτης, dazu W. Bauer in Ltzm.s Hdb.

auf den Zustand der Nacktheit, den P. vermieden sehen möchte; statt eines ἵνα μὴ ἐκδυσάμενοι εὑρεθώμεθα γυμνοί steht indes **D.** 3 ein Bedingungssatz εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθήσομεθα, in einer interessanten abendländ. Nebenüberlieferung bei D*G Marcion Tert. Ambst. Chrys. (im Text) sogar ein Konzessivsatz εἰ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμν. εὑρεθ., wobei freilich die Pointe des ἐπ- verloren gehen würde, überdies eine Verdunkelung der Anschauung einträte, denn wieso kann einer, der sich ausgezogen hat, dennoch vor Nacktheit bewahrt bleiben[1]? Da „ausziehen" und „nackt werden" identische Vorstellungen sind (vgl. 1 Reg 19 24 Jes 32 11 Hos 2 3 Mk 14 51 Apk 16 15), so wäre eine Erläuterung erforderlich gewesen, wenn es anders gemeint war. Die Korrektur zeigt immerhin, daß auch der ursprüngliche Text eine Schwierigkeit enthält; diese liegt einmal in der logischen Bedeutung von εἴ γε καί, andrerseits in der seltsamen Trivialität ἐνδυσ. οὐ γυμνοί. εἴ γε καί ist entweder konzessiv, was bei ἐνδυσ. nicht möglich ist, oder verstärktes εἴ γε, vgl. Kol 1 23 Eph 3 2 4 21, und führt eine Voraussetzung ein, die unbezweifelt ist (Kühner-Gerth II 177 f.), also = εἴπερ Röm 8 17, das B 17 D u. Gen., darnach B. Weiß hier einsetzen (Tert. Ambst.: siquidem), und wie in Röm 8 17 ist es mit ‚sofern es nämlich richtig ist, daß', oder ‚natürlich unter der ja selbstverständlichen Bedingung' (Plr.) zu umschreiben[2]. Die Voraussetzung ist in der Tat selbstverständlich genug; eben zur Vermeidung der Tautologie wird die abendländische Korrektur entstanden sein. Bchm., Cremer-Kögel [10]269, Bls. u. a. suchen der Tautologie dadurch zu entgehen, daß sie οὐ γυμνοί als epexegetische Apposition zu ἐνδυσάμενοι fassen „bekleidet (und) nicht nackt" (synthaktisch koordiniert und begrifflich gleichwertig); dann hat aber ἐνδυσ., das doch schon in ἐπενδύσ. enthalten ist, zu viel Ton. Am ehesten wird der Text erträglich, wenn wir den Nachdruck auf οὐ γυμνοί legen; dann bezeichnet der Aorist ἐνδυσ., der nicht einem Perfekt ἐνδεδυμένοι gleichgesetzt werden darf, den Zeitpunkt, wo die Blöße oder die Gefahr der Blöße beseitigt wird. P. wollte in dem Bedingungssatz so scharf wie möglich hervorheben, worauf es ihm bei dem Wunsch nach ἐπενδύσασθαι ankomme: nur nicht nackt erfunden werden! εὑρίσκεσθαι bedeutet immer: in einem bestimmten Zustand oder in einer bestimmten Qualität vor anderen Menschen und vor Gott sich zeigen; γυμνοὶ εὑρεθήσεσθαι heißt also: seine Blöße zur Schau stellen müssen[3]. Diese Scheu vor der Nacktheit ist mehr jüdisch als hellenisch empfunden (s. den Exk. hinter V. 5). Die Situation, die P. sich vorstellt, ist der des Mannes ohne hochzeitliches Kleid Mt 22 11 ff. zu vergleichen; wenn dieser ausgewiesen wurde, so kann ein wirklicher γυμνός noch viel weniger in der Nähe des Herrn verweilen. Damit ist aber die von vielen Exegeten gewagte Kombination eines Interimszustands, wobei die Gläubigen beim Herrn sind, nur eben nackt, ausgeschlossen. Im Gegenteil, die Scheu vor der Nacktheit wird vor allem darin ihren Grund haben, daß dieser Zustand gerade ein Zusammensein mit dem Herrn ausschließen würde, vgl. Joh 21 7 Ex 20 26 Apk 3 18 16 15! S. noch S. 168.

---

[1] Verteidigung des ἐκ- bei Bt. und J. Weiß Urchr. 415 und zu 1 15 58; ausführliche Diskussion bei Holtzm. Theol. [2]II 220 f.

[2] Bchm. übersetzt εἰ mit ‚ob', von στενάζομεν abhängig; aber 1) ist fraglich, ob auch εἴ γε καί ‚ob' heißen kann, 2) steht στενάζομεν viel zu weit entfernt.

[3] Übertragung des Begriffs der Blöße aufs sittliche Gebiet (Schl.) ist nicht statthaft, ebenso wenig die Ergänzung δόξης zu γυμνός (Kabisch).

Außerbiblische Beispiele für dies Gefühl, daß die Gottheit den nackten Körper nicht sehen mag, s. vor allem in den Vorschriften für den flamen dialis, Gellius X 15, 20 tunica intima nisi in locis tectis non exuit se, ne sub caelo tanquam sub oculis Jovis nudus sit, Plutarch Aetia Rom. 40 p. 274B ... καθάπερ ἐν ναῷ καὶ ἱερῷ γυμνοῦν ἑαυτὸν ἀθέμιτόν ἐστιν, οὕτω τὸν ὕπαιθρον ἀέρα καὶ τὸν ὑπουράνιον, ὄντα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων μεστόν, ἐξευλαβοῦντο κτλ. S. noch Heckenbach De nuditate sacra (Rel.gesch. Versuche u. Vorarbeiten IX) p. 1ff. 55f. Vgl. auch Jos. Bell. II 8, 9 § 148.

In der reicheren Fassung des Gedankens, **V. 4**, fällt zunächst das Schwergewicht des Angstgefühls auf die Sorge um die Zukunft (στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ); die weitgehende Übereinstimmung zwischen P. und Sap 9 15 wird hier besonders deutlich; erst ἐφ' ᾧ κτλ. und die darin ausgesprochene Empfindung ist der Sap und dem Hellenismus fremd[1].

Zu βαρούμενοι und der Sehnsucht des P. überhaupt vgl. außer 1 8 Sap 9 15 vor allem Epikt. Diss. I 1 9 ff. und Bonhöffer Ep. u. d. N. T. 284f. ἐφ' ᾧ ist hier wie Phil 3 12 und wohl auch Röm 5 12 = 'angesichts der Tatsache, daß' (Moulton Einl. in d. Sprache 175), also = ἐπειδή, das auch einmal dafür eingesetzt erscheint; und nicht 'auf Grund wovon', weshalb, d. i. Angabe einer Folge, wie Hfm., Klr., Gdt. wollen.

Der Finalsatz 'auf daß das Sterbliche verschlungen werde vom Leben' macht nun endlich deutlich, was P. mit dem Vorgang des 'Überziehens' meint: bei lebendigem Leibe will er das himmlische Kleid, dessen Wesen „Leben" ist, überziehen, in der Erwartung, daß wie in einem chemischen Prozeß — man denke an eine Marmorstatue mit Wachsüberzug, die in glutflüssiges Gold getaucht wird, oder mit Bt. und J. Weiß Urchrist. 418f. an ein Nessus-Gewand, das mit seiner Lebensflamme die alte Körperlichkeit verzehrt[2] — das sterbliche Kleid vom Leben aufgesaugt wird. Es ist also derselbe Vorgang gemeint, der 1 15 52–54 für die, die die Parusie erleben, in Aussicht genommen ist (J. Weiß z. St.). Dennoch darf auch hier nicht gefolgert werden, daß der Wunsch des P. auf nichts anderes gehe als auf Bewahrung vor dem vorzeitigen Tode und auf Erleben der Parusie, vgl. 1 Thess 4 15–17 (so auch Deißner Auferstehungshoffnung 60ff.), denn das Moment der Parusie, das in 1 15 und 1 Thess 4 deutlich angegeben ist, fehlt hier. Hätte P. dennoch den mit der Parusie verknüpften Vorgang im Auge gehabt, so hätte er irgend einen Hinweis auf die erwünschte Nähe der Parusie (etwa am Schluß des Abschn., vgl. Phil 3 20 f. 4 5) anbringen müssen; das ἐξ οὐρανοῦ V. 2 scheint mir dazu nicht genügend (s. o. S. 161). Wie der zu erwartende natürliche Tod den Ausgangspunkt der Betrachtung bildet (V. 1), so ist also auch hier ein 'im Tode' zu ergänzen. Der ganze Abschn. enthält mikrokosmische Eschatologie. Unser Sorgen und Sehnen — nichts anderes spricht P. aus — kristallisiert sich in dem heißen Wunsch, keinen Tod, sondern eine Verwandlung im Augenblick des Sterbens zu erleben. S. Kabisch Esch. 296ff., Pfleiderer Urchr. [2]I 231ff., Holtzm. Neutest. Theol. [2]II 216f.

Statt der Parusie und ihrer Nähe zu gedenken, beschließt P. den Unterabschn. **V. 5** mit einem Aufblick zu Gott, der durch die Schenkung des Geistes die Erfüllbarkeit des V. 2–4 ausgesprochenen Wunsches verbürgt: Gott und sein Geist — es fehlt auch hier der Christus wie in 4 16–5 5 überhaupt. Der Satz erinnert nach Form und Inhalt an 1 21 f.: wie dort wird in dem, einen Vordersatz darstellenden, voranstehenden Partizip auf eine der Erwartung ent-

[1] οἱ ὄντες ἐν τ. σκήνει ist zu lesen und τούτῳ als Einschiebsel des W-Textes aus V. 2 oder aus II Petr 1 13 zu streichen; Marcion hat gar noch τοῦ σώματος zugesetzt.

[2] Ähnlich schon Chrys.; vgl. noch Pf. Klem. Hom. XVII 16, Corp. Herm. X 17f.

sprechende Tat Gottes und in dem ebenso geformten Nachsatz wörtlich übereinstimmend auf die Bürgschaft des Geistes gewiesen (s. z. d. St.)[1]. Der Vordersatz konstatiert schlechtweg: Gott hat uns, d. i. unsere Konstitution, dafür eingerichtet, vgl. Epict. III 24 63. εἰς αὐτὸ τοῦτο weist auf die Vorbereitung des Prozesses des Überziehens, auf die Ermöglichung des καταποθῆναι, und nicht, wie Schl. will, auf das von Gott in uns gewirkte Verlangen (dafür steht στενάζομεν zu weit entfernt). κατεργασάμενος setzt eine einmalige Handlung voraus, die den erwünschten Verlauf sicher stellt[2]. κατεργάζεσθαι heißt meistens: einen Zustand, eine Stimmung, einen Besitz bewirken, herbeiführen, beschaffen, vgl. 4 17 12 12 7 11 Phil 2 12; hier ist es genau so wie κατασκευάζειν bei Epict. a. a. O. κ. τινα εἴς τι, also jem. für einen Zustand, für einen Vorgang instand setzen, also = ἱκανώσας 3 6. — Offenbar bezeichnen die beiden Aoriste κατεργασ. und δούς gleichzeitige und identische Handlungen: die Verleihung des Geistes ist die Instandsetzung, sein Besitz ist die Bereitschaft (Kabisch 289). Wie der Ausdruck ἀρραβών anzeigt, ist diese Sicherung zunächst mehr juristisch als organisch gedacht[3]. Dennoch ist der Gedanke an ein mystisches Schaffen des Geistes in uns nicht auszuschließen (vgl. 4 16. 10 f. Röm 8 11. 23, J. Weiß Komm. 373 f.). Zunächst bedeutet die Schenkung des Geistes und die Durchdringung des Menschen mit dem Geist seine Heiligung und Erhebung über alles Sündige und Irdische (Thph.). Eine noch innigere Verbindung des Geistbesitzes mit der künftigen Wesenheit findet vor allem ihre Stütze in Röm 8 23 (Ltzm. im Hdb. zur St.). So kann auch hier die Bereitung eines pneumatischen Wesens mitgemeint sein, das den Menschen zum „Überziehen" prädisponiert (so auch Kühl). Die Vorstellung vom Todesschlaf oder von einem sonstwie gearteten Zwischenzustand ist damit ausgeschlossen[4].

Vom Himmelskleid und Himmelsleib.

Die wichtigsten Motive in unsr. Abschn. sind a) das Wissen des P. um ein nach dem Tod für ihn bereit liegendes Himmelskleid, b) die Furcht vor einem (vorübergehenden) Zustand der Nacktheit und c) das Verlangen, zur Vermeidung desselben das Himmelskleid überziehen zu können. All diese Momente haben ihre Beziehungen zum Judentum, zur Philosophie und zur hellenistischen Mysterientheologie.

Mit dem Griechentum und der durch Plato beeinflußten hellenistischen Religionsphilosophie teilt P. jedenfalls die dualistische Anthropologie und das bedrückende Gefühl, daß dieser irdische Leib eine Last für den Geist ist, ein beengendes Kleid, eine Fessel oder ein Gefängnis, wie die Hellenisten in ihren Vergleichen es ausdrückten. Dazu kann dann noch die Vorstellung gestellt werden, daß die Seele, wenn sie vom Leibe gelöst wird, in den Zustand der Nacktheit eingeht, vgl. Aelian Hist. nat. XI 39, Philo de virt. 76 p. 388, Corp. Herm. VII 2, Plato Gorgias 79 p. 523, Porphyr. de abstin. I 31 (bei Ltzm.[2] zu V. 8). Für die Bewertung der Nacktheit der Seele bei

[1] In sekundären Varianten ist der Wortlaut noch stärker an 1 21 konformiert, so durch Zufügung von καὶ vor δούς und von καὶ χρισάμενος ἡμᾶς.

[2] Die W-Rez. (D G it. vg. Ambst.) hat das Präsens; dann ist an eine organische Entwicklung gedacht, in der die Auffaugung sich bereits anbahnt. Aber das Präsens ist sicher Korrektur.

[3] Vgl. den Ausspruch des R. Pinehas b. Ja'ir (um 170) in Aboda 20 b 'Die Heiligkeit führt zum Geist der Heiligkeit, der Geist der Heiligkeit führt zur Auferstehung', Volz Geist Gottes S. 114. Auch Apul. Metam. XI 23 nennt den Tag der Mysterienweihe dies divino destinatus vadimonio, faßt also die Weihe als eine Bürgschaft für den Erwerb des vollen Heils, s. Reitz. Myst.rel. [2]207.

[4] Reitz. Myst. 177 f. [2]206 f. trägt mit seiner Identifizierung des ἔσωθεν ἄνθρωπος mit dem ἔνδυμα, über das das ἐπένδυμα übergelegt werden soll, wohl zu sehr hermetische Vorstellungen ein, vgl. Corp. Herm. X 17 f.; s. gegen ihn auch Ltzm. [2]S. 118.

den Griechen sind indes diese klassischen Stellen nicht maßgebend, denn die spezifisch hellenistische Theorie sieht in der Loslösung vom Körper und dem Nacktheitszustand der Seele eine Befreiung, die mit aller Leidenschaft ersehnt wird, vgl. noch Seneca Consol. ad Marc. 25, Philo Quaest. in Gen. II 46, 69, Plut. Romulus 28 p. 35 a. E.; ähnlich Plotin Enn. III 6, 6 p. 310 A (vgl. Zeller Philos. d. Griech. III 2 ^{4}643 f.). P. dagegen fürchtet die Nacktheit, wie höchstens der unter dem Eindruck der Gorgias-Stelle stehende Grieche sie fürchten könnte — doch hat P. andere Motive — und greift zur Überwindung seiner Scheu zu Gewißheiten und Hoffnungen, die ihm die orientalische Mythologie in der Vorstellung vom Himmelskleide bietet, nur daß er nicht die ursprüngliche sinnliche Vorstellung sich aneignet, daß die Menschen, wie im Diesseits, himmlische Kleider über ihren (verklärten) Leib anziehen, sondern, einer weiteren Phase der Entwicklung entsprechend, schon den neuen verklärten Leib selbst als das Himmelskleid bezeichnet, wie ja auch schon der irdische Leib das Kleid der Seele oder des Geistes genannt wird, vgl. etwa Plato Gorgias 79 p. 523 C, Philo Quaest. in Gen. I 53). Die beiden Vorstellungen gehen freilich leicht in einander über, so daß nicht immer sicher zu sagen ist, welche gemeint ist. Für die ursprüngliche naive Vorstellung (die auferweckten Leiber werden neu umkleidet) vgl. etwa Sanh. 91 a bei Strack-Bill. I 897, äth. Henoch 62 15, slav. Hen. 22 8 f., Apk 3 18 4 4 6 11 u. ö. Die bei P. bezeugte Identifizierung des Himmelskleides mit dem Himmelsleib findet ihre deutlichste Illustration in der Asc. Jes. K. 9 (Hennecke Apokr. 299 ff., ^{2}311), wonach die Geister bis zur Himmelfahrt Christi leiblos, d. i. nackt, bleiben und wohl eben, weil sie nackt sind, mit dem präexistenten Christus noch nicht vereinigt sind. Ganz so ist es in den mandäischen Liturgien, vgl. die Ausgabe von Lidzbarski Abh. der Gött. Ges. d. Wiss., ph.-h. Kl. N. F. XVII 1 S. 17. 29. 132 f. u. ö.; auch Od. Sal 25 8 f. Über die parallele Entwicklung in der persischen Eschatologie s. W. Brandt Protest. Jahrb. 1896, 437. 575 ff.; Böklen Die Verwandtsch. d. jüd.-christl. mit der pers. Eschat. 1902, 61 ff.; Scheftelowitz Die altpers. Rel. u. d. Jud. 193.

Am nächsten berührt sich aber P. auch hier mit der hermet. Mystik, vgl. Corp. Herm. X 17, XIII 3. 14, vor allem Stob. Fragm. I 276 f. W. Die Ähnlichkeiten beziehen sich einmal auf die Vorstellung von einem mystischen Leib, den der Gläubige in sich trägt, sodann auf die Anschauung von der Auflösung des irdischen Leibes und dem Überziehen des ätherischen (aus Feuer bestehenden), himmlischen. S. noch Reitz. Myst. ^{2}29 f. 75. 118 f., Heinr. Hermes-Mystik 60 f. 115. Über die Bedeutung des „Kleides" in der Mithras-Liturgie s. Diederichs Mithr. p. 4 23 ff., J. Weiß Komm. 372, über das „Gewand" in der Mysterienweihe des Apuleius (Metam. XI 23) vgl. Lohmeyer ZNTW 21, 207 f. Die Spannung zwischen der Idee der Überkleidung und der Auferstehung wie die zwischen der Vorstellung von dem Überziehen eines neuen Körpers und dem Besitz eines mystischen Leibes, die wir bei P. feststellten, kennt ähnlich auch die populäre Eschatologie und die hellenistische Mystik. Sie ist bei P. erträglich, da er ja schon I 15 nicht mehr die krasse jüdische Auferweckung lehrt. S. noch Ltzm. ^{2}119.

β) V. 6—8. Unser Verlangen nach Trennung vom Körper und nach Vereinigung mit dem Herrn.

Die syntaktische Konstruktion ist nicht in Ordnung: V. 6 ist partizipialer Vordersatz, V. 7 Parenthese, in V. 8 wird der Nachsatz gebracht, aber nicht eigentlich als Nachsatz, sondern syntaktisch an die Parenthese angeschlossen; V. 6 bleibt also anakoluth[1]. Inhaltlich schwingt alles um die Antithese: Dasein im Körper und Dasein bei dem Herrn; unsere eigene Zuständlichkeit (ob nackt oder bekleidet) bleibt außer Betracht. Der Blick konzentriert sich jetzt endlich wieder auf den Herrn und auf die Vereinigung mit ihm. β ist eine selbständige Betrachtung, deren Bildsprache (Verreisen von einem Land ins andere) nicht ohne weiteres mit der von α kombiniert werden darf, zumal erstere ganz andere Empfindungen auslöst als letztere. Andrerseits ist auch die Christus-Mystik ignoriert: die Antithese 'im Körper — beim Herrn' ist exklusiv gedacht. Die Vorstellungen sind auch in dieser Hinsicht

[1] Die Lesart θαρροῦντες in V. 8 bei Orig. ℵ 17 Tert. ist ein alter Versuch, die anakoluthe Konstruktion einzurenken. Auch durch Streichung von θαρροῦμεν, δὲ καὶ wäre das Anakoluth behoben..

ganz ähnlich wie in Phil 1 21 ff. Sonst berührt sich das Gedankenschema hier am nächsten mit dem der griechischen Philosophen, deren höchste Lust es ist, diesen Körper zu verlassen und zu ihren Verwandten, ihren Göttern, ihren Helden und Freunden zu ziehen (s. u.), oder mit dem der jüdischen Märtyrer.

Auffallend ist **V. 6** der Einsatz θαρροῦντες, nicht wegen des Stimmungsumschlags gegenüber V. 2 – 4 (στενάζ. βαρούμ.) – der ist durch V. 5 einigermaßen vorbereitet, vgl. 4 16 –, sondern weil dem θαρροῦντες eine Erwägung koordiniert ist (καὶ εἰδότες ὅτι), die kleinmütig stimmen muß und die erst durch den V. 8 ausgesprochenen Wunsch und den V. 9 angegebenen ethischen Impuls paralysiert wird. καὶ εἰδότες κτλ. schränkt also eigentlich das θαρροῦντες ein und der neue Gedanke hätte konzessiv gefaßt werden müssen (etwa θαρροῦμεν οὖν πάντοτε, καίπερ εἰδότες). So scheint mir der Verdacht gerechtfertigt, daß der Text nicht in Ordnung ist.

Zu θαρρεῖν vgl. 7 16 10 1 f. und Hebr 13 6, weiter Philo quis rer. div. haer. 19 p. 475. – Zu πάντοτε vgl. 4 10; wenn V. 5 zu Recht besteht, können wir allzeit gutes Mutes sein, in der Erwartung, daß Gott für unsere Bekleidung sorgen wird, und können unsere Seufzer damit stillen; damit ist die Frage nach der künftigen Bekleidung abgetan.

Erst mit καὶ εἰδότες setzt also die „neue" Betrachtung ein. Die Antithese ist hier und V. 8 klar ausgesprochen (einige unbedeutende Varianten bei DG). Doch ist das Wortspiel im Deutschen nicht leicht wiederzugeben, da das Präsens anders übersetzt werden muß als der Aorist V. 8; also V. 6 etwa „solange wir im Körper verweilen, weilen wir fern vom Herrn" und V. 8 „ausziehen aus dem Körper und hinziehen zum Herrn" (vgl. noch Weizs. u. Menge; Wiese hier weniger gut). Das Ganze stellt eine euphemistische Umschreibung des Sterbens dar, besser die Überwindung des Todesgedankens durch den Christus-Glauben.

Die Antithesen umschließen zwei Gedanken: 1) das körperliche Dasein ist für den Christen Getrenntsein vom Herrn; 2) der Tod bedeutet für ihn ein Verlassen des Körpers und ein Hinziehen zum Herrn. Daß die Gegenwart für den Christen Trennung vom Herrn sei, beherrscht allgemein die urchristliche Stimmung, nur daß meist die Bewegung dem Herrn zugeschrieben wird: Er ist weggezogen Joh 14 27 ff. Lk 19 12 Mt 21 33 Par. u. 25 15; aber die Jünger „warten" auf seine Herabkunft Lk 12 36 Mk 13 34 ff. Par. Joh 14 18 Hebr 9 28, so auch P. vgl. I 1 7 I Thess 1 10 Phil 3 20. Im Gegensatz zu dieser Grundanschauung des N. T. ist hier der Himmel der feste Ort, die „Heimat", fühlt der Christ sich auf Erden wie in der Fremde und wartet er auf seinen Aufbruch zum Herrn. Hier scheint die urchristliche Stimmung und Erwartung mit platonisch-philonischer Anschauung kombiniert, vgl. Plato Phaed. 12 p. 67, Apol. 32 p. 40 C; Philo quis rer. div. haer. 82 p. 484, 267 p. 511, conf. ling. 76 – 82 p. 416 f., somn. I 180 f. p. 648; Cicero de senect. 23, 84 et ex vita ita discedo tanquam ex hospitio, non tanquam ex domo: commorandi enim natura deversorium nobis, non habitandi (locum) dedit. Somn. Scipion. (Republ. VI) 15; de divin. I 25, 53 ut cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur; Seneca Epist. 102 24 quicquid circa te iacet rerum, tamquam hospitalis loci sarcinas specta: transeundum est. Consol. ad Marc. 23, 2 nec unquam magnis ingeniis cara in corpore mora est; exire atque erumpere gestiunt, aegre has angustias ferunt; Plut. Consol. ad Apollon. 12 p. 107 f., M. Anton. II 17 usw.; Epict. Diss. I 9 16 f. P. teilt mit dem Hellenismus die Überzeugung, daß wir hier wie in der Fremde wohnen (noch stärker ist sie in Hebr 11 ausgesprochen, s. m. Komm. in Ltzm.s Handbuch z. d. St.; vgl. auch Hermas Sim. I!), und daß der Tod ein erwünschter Auszug aus dem Leibe ist; griechisch-hellenistisch ist es auch, wenn P. hier nur ein Verlassen des Körpers ins Auge faßt und von dem Übergang in einen anderen Körper schweigt! Spezifisch christlich ist jedoch die Einstellung der Gedanken auf den κύριος, wenngleich P. anderwärts z. B. Phil 3 20a auch die Sehnsucht nach dem „Himmel" als der eigentlichen Heimat kennt. Natürlich ist die Anschauung auch im apokalypt. Judentum vorgebildet, vgl. Ap. Bar. 14 12 f. Henoch 39 8 – Test. Abr. 84 21 ff. 95 25 ff. ist christlicher Beeinflussung verdächtig (Teichmann S. 72).

Zur Erläuterung schiebt P. die Gnome V. 7 ein, eine Verkürzung und Verdeutlichung von I 13 12: διὰ πίστεως entspricht dem δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι und ἐκ μέρους, διὰ εἴδους dem πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Beiden Stellen liegt Num 12 8 zugrunde (vgl. J. Weiß zu I 13 12) στόμα κατὰ στόμα λαλήσω (für ἐλάλησα) αὐτῷ. ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν, vgl. dazu Num. rabba 14, 228 b (zu 7 89) ‘Gott sprach mit Moses von Angesicht zu Angesicht ...., aber mit Bileam sprach er nur in Parabeln’. διὰ bezeichnet den die Situation bestimmenden Umstand[1]: ‘unser Wandel (hienieden) ist bestimmt durch „Glauben“, (noch) nicht durch „Schauen“’[2]. Die πίστις ist hier also nicht das Höchste, was der Ap. kennt, sondern, wie Gal 2 20 b, die vorläufige, unvollkommene Form der Verbindung mit dem Herrn und entspricht hier dem Zustand, wo die ewigen Dinge noch nicht sichtbar sind (4 18 Röm 8 24 Hebr 11 1 f.), wo auch Christus nur von der gläubigen Phantasie erfaßt, noch nicht geschaut wird I Petr 1 8 Joh 17 24 I Joh 3 2; sie ist also mit der Hoffnung verwandt, vgl. Hebr 11 1 f. Man könnte noch weiter gehen und in Analogie mit εἶδος auch πίστις objektiv fassen: ‘im Gebiet des Glaubens (Schm., Bchm.), in einer Existenz, die auf Glauben angewiesen ist’; doch ist dies nicht nötig, vgl. Pott Das Hoffen im N. T. 137 f., Hatch The Pauline idea of faith p. 62 f., Deißner P. u. d. Mystik [2] 101 ff. εἶδος ist dem gegenüber, wie auch Num 12 8 zeigt, die sichtbar gewordene Gestalt selbst[3], das Ding an sich, besser der himmlische Herr und die ganze himmlische Welt, beides durch Offenbarung oder Entrückung schon manchmal sichtbar geworden, also αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων Hebr 10 1 gegenüber ihrer Vorstellung in der gläubigen Phantasie. περιπατ. δι' εἴδους ist also: ‘im Himmel weilen, den Himmel von Angesicht zu Angesicht schauen und unmittelbaren, persönlichen Verkehr mit dem Herrn pflegen, στόμα πρὸς στόμα mit ihm sprechen und seine Herrlichkeit schauen (Num 12 8 I Joh 3 2)[4].

Die Gnome drückt einen Gegensatz zu mystisch-ekstatischer Frömmigkeit aus, wie Deißner P. und d. Mystik [2] 101 ff. richtig zeigt, sie kann zur Dämpfung aller mystischen und enthusiastischen Überspannungen dienen, sie bezeichnet aber nicht das Ganze paulinischer Frömmigkeit: die Stellen 3 18 und 12 1 ff. dürfen nicht nach ihr interpretiert werden.

P. begnügt sich zunächst mit der einfachen Konstatierung des Tatbestandes; was er wünscht und fühlt, bringt erst V. 8 zum Ausdruck. Mit θαρροῦμεν δέ scheint der Vordersatz V. 6, aber in selbständiger, an V. 7 anschließender Konstruktion wieder aufgenommen zu werden. Freilich ist die Verbindung θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν ebenso schwierig wie die von θαρροῦντες .. καὶ εἰδότες κτλ. V. 6. Will θαρρ. δέ besagen ‘wir sind jedoch gutes Muts, wir sind es zufrieden’, dann bringt καὶ εὐδοκοῦμεν μ. einen Wunsch, der aus der entgegengesetzten Stimmung hervorgeht, nämlich aus Unzufriedenheit mit der gegebenen Lage; denn εὐδοκεῖν heißt zwar ‘mit etwas zufrieden sein, an etwas Wohlgefallen haben’ 12 10 I 12 1 Gal 1 15 I Thess 2 8 3 1 (v. Dobsch. z. St.) Kol 1 19

[1] Eurip. Orest. 757 διὰ φόβου ἔρχεσθαι, Plato Protag. p. 323 A διὰ δικαιοσύνης .. ἰέναι καὶ σωφροσύνης, Apk 21 24 = Jes 60 3; vgl. auch I Klem 31 2 (dazu Knopf im Hdbch.).

[2] In G und vg. ist noch καὶ vor διὰ εἰδ. eingefügt.

[3] Vgl. Joh 5 37 Gen 32 30 f. Ex 24 17 Sir 43 1. Im Grunde ist auch für P. εἶδος = δόξα (wie Ex 24 17). S. noch Cremer-Kögel [10] 390; M. M. Voc. 182; Meyer Griech. Pap. aus Äg. 13 f.

[4] Vgl. Seneca Ep. 35 2 f. sed tamen re quoque ipsa esse laetus volo . venit ad nos ex iis quos amamus, etiam absentibus gaudium, sed id leve et vanidum: conspectus et praesentia et conversatio (= εἶδος) habet aliquid vivae voluptatis. Auch Pj. Klemens Rec. II 16 wird διὰ εἴδους mit re ipsa wiedergegeben.

(Cremer-Kögel [10]352 f.), sich zu etwas entschließen, aber mit μᾶλλον ‘etwas anderes vorziehen’, also ‘es gefällt uns besser’. Die Schwierigkeit wäre behoben, wenn wir dapp. κ. εὐδ. als ein Hendiadyoin fassen könnten: ‘zuversichtlich aber richten wir unser Verlangen vielmehr darauf’ oder ‘zuversichtlichen Sinnes geben wir jedoch den Vorzug dem Wunsche’. ἐνδημῆσαι πρὸς τ. κύρ. ist also: übersiedeln zum Herrn, durch Übersiedelung zur persönlichen Gemeinschaft mit ihm gelangen. Die Sehnsucht des frommen Juden nach Gott und den heiligen Männern (vgl. IV Makk 17[18] 18[23] Lk 16[22] Ap. Bar. 3[2]) ist bei P., der den Herrn schon einmal gesehen hat, verwandelt und konzentriert in Christus-Sehnsucht — analog ist indes die Entrückung Henochs zum Menschensohn Henoch 70[1] ff. (kaum christliche Interpolation, wie Messel D. Menschens. in den Bilderreden des Henoch 1922 annimmt) und die Entrückung Esras zum Sohne Gottes IV Esr VII 2[7] (14[9]; christl.?), vgl. noch Phil 1[23] Lk 23[43] Polyc. ad Phil. 9[2][1].

Damit ist die Furcht vor einem Zwischenzustand in Nacktheit, als Schatten oder als Geist „fern vom Herrn“, für P. abgetan, auch der Gedanke daran; denn 1) wäre dann das μᾶλλον εὐδοκοῦμεν unverständlich, 2) verlangt der Stil und die Analogie von Phil 1[21] ff. eine sofortige Folge. Also ist ein Sterben mit sofortigem Umzug zum Herrn und — mit sofortiger Überkleidung gemeint. Die Vereinigung mit dem Herrn setzt den Besitz eines eigenen σῶμα τῆς δόξης als selbstverständlich voraus. Nackte Geister in der Nähe des Herrn — wird ein für P. unvollziehbarer Gedanke gewesen sein.

γ) Die durch den Gedanken an das Gericht uns zugewiesene sittliche Pflicht, die uns über allen Streit erhebt **V. 9 f.**[2].

Hier hemmt P. mit einem Male den Lauf der Gedanken, indem er die Parole εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι dazwischen wirft, eine überraschende, aber echt paulin. Wendung, die dazu dient, eine fruchtlose Erörterung abzuschneiden und den Sinn auf das Eine, das not tut, zu lenken[3]. Anders als Phil 1, gibt er hier keiner der zwei Möglichkeiten den entscheidenden Vorzug, sondern erklärt etwas Neues für die Hauptsache, die sittliche Arbeit, oder, wie er es in persönlicher Beziehung auf den Herrn und Richter ausdrückt, das Bestreben, des Herrn Wohlgefallen zu gewinnen, wovon ja natürlich das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον abhängig ist, und ohne welches das ἐκδημῆσαι ἐκ τ. σώμ. über das Gericht in die ἀπώλεια führen würde (Mt 7[13] vgl. Phil 3[19]); daher der Einsatz διὸ καί.

φιλοτιμεῖσθαι kommt in der Bibel nur bei P. vor, vgl. noch I Thess 4[11] (vgl. v. Dobsch. z. St.) Röm 15[20], es ist hier ‘sich anspannen, sich eifrig angelegen sein lassen’, vgl Plato Phaedr. 7 p. 232 A; Joseph. Ant. XV 9, 5 § 330. — Das Ziel ist εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, vgl. Philo spec. leg. I 317 p. 259, praem. et poen. 24 p. 412. Das Adjektiv εὐάρεστος, im N. T. nur von P. und Hebr gebraucht, weiter in I Klem mehrfach, bei Ignat. ad Smyrn. 8[2] und bei Hermas, in LXX nur Sap 4[10] 9[10] (der Ersatz ist εὐαρεστεῖν), ist außerhalb der biblisch-christlichen Gräzität sehr selten, aber doch nachzu-

[1] Über die Personen, die die griech. und röm. Weisen zu schauen hofften, vgl. Plato Apol. 32 p. 41 A, Phaed. 8 p. 63 B, 29 p. 80 D; Seneca Consol. ad Marc. 25[1]; Cic. de senect. 23, 83 f.

[2] Bchm. beginnt mit 6[9] einen neuen Abschn. ‘Christi Liebestat zur Weltversöhnung und ap. Selbstbewährung’ 5[9]–6[10], weil der in 5[9] f. neu angeschlagene Ton (die sittliche Bewährung) in 5[11] und 6[3] weiterklinge; aber daß 5[9] f. zunächst Abschluß zu 5[1–8] ist, erscheint mir unverkennbar.

[3] Vergleichbar ist Seneca Ep. 102[29] f. haec cogitatio (sc. der Gedanke an die Fülle des Lichtes, die wir einst schauen werden) nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele: deos rerum omnium esse testes ait; illis nos adprobari, illis in futurum parari jubet et aeternitatem proponere etc.; vgl. auch a. a. O. 22.

weisen, so auf Inschriften (Deißmann Neue Bibelst. 42 und M. M. Doc. 259), dazu auch bei Philo de Josepho 195 p. 69; vgl. Cremer-Kögel [10] 159 f. Das Adverb ist häufiger. Das Wort ist bezeichnend für die Haltung des Sklaven gegenüber dem Herrn, vgl. Tit 2 9, Joseph. Ant. XII 6, 2 § 269, Hermas Sim. V 2 2, von da auf das religiöse Gebiet übertragen Mand. XII 3 1 I Klem 60 2 61 2. Der Sklave in Mt 24 45 (Luk 12 42) ist das Bild eines δοῦλος εὐάρεστος (vgl. auch Mt 25 20 ff. — wenn auch das Wort da nicht vorkommt). Auch der paulin. Christ fühlt sich dem Κύριος gegenüber als Sklave; auch seine Aufgabe ist es, durch sein Tun und Lassen das Wohlgefallen seines sehr genau prüfenden Herren zu gewinnen und sich zu erhalten, vgl. I 7 32, letztlich im Blick auf das Gericht, wo nur der εὐάρεστος angenommen wird, vgl. I Thess 2 4 I Klem 61 2 Hermas Sim. V 3 2.

Eine große Schwierigkeit liegt nun aber noch in (εἴτε ἐνδ.) εἴτε ἐκδημοῦντες[1], nicht so wegen der Ergänzung – das kann wegen der Reihenfolge ἐνδ. .. ἐκδ.[2] und weil der Gedanke an den Leib die ganze Perikope beherrscht, nur ἐν τῷ σώματι und ἐκ τοῦ σ. sein (so die meisten Exeg.); also mögen wir im Leibe weilen oder ihn verlassen haben[3] — vielmehr wegen der von der zweiten Wendung (εἴτε ἐκδ. sc. ἐκ τ. σώμ.) anscheinend geforderten Anschauung, daß auch nach dem Tode das Streben vorhanden sein muß, dem Herrn wohlgefällig zu sein, und zwar in erster Linie in einem Zwischenstadium zwischen Tod und Weltgericht (sonst auch nach der Entscheidung und nach der Lohnausteilung), wenn nämlich damit gemeint sein sollte, daß die Menschen noch nach dem Tode Gelegenheit haben, sich auszuzeichnen, auf das Gericht sich vorzubereiten, vielleicht gar frühere Verfehlungen zu sühnen und von sündigen Neigungen sich zu reinigen, andrerseits womöglich noch immer in Versuchung stehen und das posse peccare besitzen; dieser Zwischenzustand wird dann meist kombiniert mit dem körperlosen Dasein, das aus V. 1 ff. vielfach erschlossen wird. Wir haben indes bereits festgestellt, daß eine solche Kombination dieses ἐκδημεῖν mit jenem ἐκδύσασθαι unstatthaft ist. Wie der Gestorbene in leiblichem Zustand sich betätigen soll, ist zudem unter der Voraussetzung paulinischer Anthropologie schwer vorzustellen[4]; vor allem heißt es ja V. 10, daß er für τὰ διὰ τοῦ σώματος, also nicht für τὰ διὰ τῆς γυμνότητος zur Rechenschaft gezogen wird. Daß der Gläubige nun aber auch für den buchstäblich unter den Augen des Herrn geführten Wandel am Ende von diesem zur Rechenschaft gezogen werden sollte, ist ein Gedanke, der bei P. und in der Apokalyptik zwar nicht unmöglich, aber doch ganz singulär sein würde[5]. Wir sind aber auch gar nicht genötigt, den ganzen V. 9 so eng mit V. 10 zu verbinden. Die Worte haben einen gewissen rhetorischen Klang. Die Zusammenfassung zweier eben erwogener Situationen und ihre Unterstellung unter einen höheren Begriff stellt ein Schema dar, das P. auch sonst anwendet (vgl. I Thess 5 10 Röm 14 8) und das auch in einem (schon bei v. Dobsch. zu I Thess 5 10 zitierten) Pap. Flinders

[1] Vgl. Philo de spec. leg. IV 142 p. 359 οἱ μὲν ἐκδημοῦντες καὶ ἐνδημοῦντες, ἀστοὶ καὶ ξένοι. Über den Gebrauch in den Papyri vgl. M. M. Doc. 192, 212, auch Bchm.

[2] In f g vg. pesch. u. a. sind die Worte umgesetzt, also wohl auf Christus bezogen.

[3] Daß zuletzt V. 8 die Verbindung ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον verwendet war, kann demgegenüber nichts beweisen.

[4] Anders bei Philo, der Quaest. in Gen. III 11 im übrigen eine dem paulin. Spruch ganz ähnliche Aussage hat: probus autem in utraque vita, in illa quae cum corpore est, et in illa quae sine corpore, pacem colit.

[5] S. Apk. Bar. 14 12 f.; darnach besteht zu einer weiteren Erprobung und Vermehrung des Schatzes an guten Werken weder die Möglichkeit noch die Nötigung; im Gegenteil, es wird gerade betont, daß nach dem Tode keine Buße mehr möglich ist, vgl. Ap. Bar. 85 12; IV Esr III 11 7 (7 82).

Petri II 13, 19 (Witkowsky Ep. priv. Graec. ^{2}8 S. 19) sich findet. Es ergibt sich, daß P. hier einen rhetorischen Tropos mit dem Schema 'lebend oder tot', 'so oder so' anwendet, und zwar, wie das vielfach geschieht, in einer Form, wobei die eine Hälfte, konsequent durchgedacht, zu inkonzinnen Vorstellungen führen würde, also nicht gepreßt werden darf. Schließlich ist es nur die Einbeziehung des unter den Augen des Herrn geführten Wandels in die Gerichtshandlung, die uns wirklich anstößig ist. Das ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι εἶναι ist eine durchaus sinnvolle Gedankenverbindung, die nichts anderes bedeutet als daß der Inhalt unseres Lebens auch nach der Vereinigung mit dem Herrn eben das Streben ist, diesem Herrn in allem wohlzugefallen. Der Ton liegt also eigentlich auf dem ersten Glied, und der richtigere Ausdruck wäre gewesen: '... dem Herrn schon in diesem Leben in dem Maße zu Willen zu sein, wie es in jenem Leben selbstverständlich unser höchster Ruhm sein wird' (vgl. Philo S. 169^{4}). Eben jene rhetorische Stilform hat den P. gehindert, den Gedanken in diese Form zu kleiden.

P. schließt **V. 10** die ganze Betrachtung, nicht mit dem Verlangen nach baldigem Eintritt der Parusie oder mit einer Ausmalung der unser wartenden Herrlichkeit (4 17 f.), sondern, worauf schon das εὐάρ. αὐτῷ hindeutete, mit einer ernsten Erinnerung an das Gericht, vor dem wir alle Rechenschaft ablegen müssen (früheste Zitat Polyc. ad Phil. 6 2, weiter Athenag. resurr. 18 a. E.). Mit großem Nachdruck stellt er die Objekte des Gerichts voran: τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς. Hätte P. im Vorangehenden nur von seinen persönlichen Zukunftsaussichten und von seinen ap. Vorrechten gesprochen (vgl. Tert. de res. carn. 43), dann würde die Wendung bedeuten 'auch ich, auch wir Ap.' (vgl. Debr. Gr. 275, 7). Aber die einzige Andeutung einer solchen Unterscheidung zwischen Ap. und Nichtaposteln findet sich 4 12 und 4 14 f.; 4 16 18 und 5 1. 5 scheint es dagegen unmöglich, das 'wir' auf die Ap. einzuschränken, da dort allgemein christliche Glaubensüberzeugungen und Glaubenserfahrungen entwickelt werden; dann kann auch 5 2–4. 6–9 unmöglich von ausschließlich ap. Stimmungen und Erwartungen die Rede sein. Also kann τ. πάντ. ἡμ. nur heißen: auch wir Christen, einer wie der andere – weniger gut mit Beziehung auf V. 9: Überlebende und früher Heimgekehrte (Deißner, Bls.), wenngleich der Gedanke, daß Christus einen Gläubigen, den er bereits seiner Nähe gewürdigt hat, nach einiger Zeit noch vor sein Gericht zieht (zur Parastasis), nicht ganz unmöglich ist.

Die alttestam.-jüdisch-urchristliche Lehre vom Gericht nach den Werken hat auch P. sich angeeignet (trotzdem seine eigene Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wie seine Hoffnung auf sofortige Vereinigung mit dem Herrn eigentlich ihre Überwindung bedeutet), nicht nur in dem, einen vorchristlichen, aufgeklärt-jüdischen Lehrtypus darstellenden Abschn. Röm 2 6–11 (wo übrigens Gott der Richter ist), auch in spezifisch christlichen Lehrstücken und Vermahnungen, so in den stereotypen Aufzählungen der Sünder, die das Reich Gottes nicht erben werden, s. J. Weiß zu I 6 9 f., wo natürlich ein auch die Christen einschließender Gerichtsakt vorausgesetzt ist, vor allem auch in der mit uns. V. sich nahe berührenden St. Röm 14 10 12. Freilich hat das Gericht über die Christen nicht nur, wie hier, die Bestimmung, schlechte Taten der Christen aufzudecken und zu strafen, häufiger noch die, ihre guten Werke, ihre „Leistungen" offenbar zu machen, einen Lohn dafür auszuteilen, ihnen „Ruhm" zu verschaffen I 1 4 9 8 I 3 13–15 4 5 Gal 6 7. 4. 5. 9 I Thess 2 19; es wird dann zur „Parastasis" (vgl. zu 4 14).

Wie fast überall in der urchristl. Literatur ist auch bei P. ein begreiflicher Wechsel zwischen dem Richten Gottes und dem des Christus zu beobachten. 'Gott wird richten', 'Gott werden wir Rechenschaft ablegen' ist der aus dem Prophetismus übernommene fundamentale Satz, den am wenigsten P. ganz zurückdrängen konnte, vgl. I 5 13 Röm 3 6 14 10 II Thess 1 5 Die Lehre vom Christus-Gericht setzt die aus Dan 7 10. 14

entnommene Idee voraus, daß Gott sein Gericht dem Messias, seinem Sohn, „übertragen" hat, vgl. Joh 5 27 Apg 17 31. Der Wechsel entspricht meist dem Zusammenhang: wenn im Kontext Gott die höchste Autorität ist, wird der „Bevollmächtigte" ausgeschaltet (so Röm 14 10—12); in einem „Christus"-Abschnitt dagegen, wie es der unsrige ist, wird auch das Gericht des Christus zur Geltung gebracht.

Zur jüdischen Vorstellung vom Gericht des Messias oder Menschensohns vgl. Henoch 51 3 62 3. 8 55 4 69 27 45 3 (die Stellen sind kaum sämtlich christlicher Herkunft — gegen Messel a. a. O.), IV Esr V 9 2—4 (12 32 f.) und Ps. Sal 17 23 ff. Einen ganz ähnlichen Spruch in Vendidâd 19, 28 s. Bertholet Relig.gesch. Lesebuch 354; vgl. noch Böklen Verwandtsch. der jüdisch-christl. mit d. pers. Esch. 115 ff. Eine Parallele bei Philo s. de plant. 87 p. 342. S. noch Teichmann Auferst. u. Gericht 76 ff.; J. Weiß Komm. 100, Urchrist. 419 ff.; Kabisch Eschat. 240 ff. Weiteres bei Ltzm. im Hdb. [1] 188 f. [2] 121 f., dazu noch Werner Einfl. paulin. Theol. im Mk.-Ev. 1923, 162 ff.

Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Eschatologie lehrt die griechische Tradition seit Plato ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tode, vgl. Gorgias 523 A, Phaedr. 29 p. 249 A, Hierocles in aur. Pythag. carm. p. 104, 85 Mullach μετὰ τὴν τοῦ σώματος φθορὰν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ διαμένουσα δίκης καὶ κρίσεως τυγχάνει καὶ τῶν ἐπιτηδευθέντων ἐν τῷ βίῳ τὰς πρὸς ἀξίαν ἀμοιβὰς ἀποδέχεται. Weiteres u., bei Dieterich Nekyia 163 ff. und L. Ruhl De mortuorum judicio 1903 (Relig.gesch. Versuche u. Vorarb. II 2). Der Wortlaut würde diese Anschauung auch hier gestatten, zumal der individuelle Tod der Ausgangspunkt des ganzen Passus ist (V. 1), vgl. auch Hebr 9 27. Dann wäre für früher Sterbende das Gericht antizipiert, die Entscheidung über Seligkeit und Verderben sofort getroffen und ein Zwischenzustand eo ipso erledigt: der ἀγαθὸν πράξας käme sofort und für immer zu seinem Herrn. Freilich ist der Satz seiner Formulierung nach der jüdisch-urchristlichen Tradition entnommen, und diese ist kollektivisch-eschatologisch. Zum mindesten ersieht man indes aus uns. Abschn., wie nahe die Idee von einem individuellen Gericht schon einem P. lag.

φανερωθῆναι ist (anders als 4 14 11 2 Kol 3 4), wie der ἵνα-Satz zeigt, die Parastasis von Röm 14 10, die die vorher unbekannte Entscheidung bringt, und bei der der Herr φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν I 4 5, vgl. Eph 5 13; es heißt also „offenbar werden in seiner wahren Gestalt mit allen bisher verborgen gebliebenen Gedanken und Regungen und Werken", vgl. auch Hermas Sim. IV 2 f., Bundeshesh 30, 10 (Bertholet Lesebuch 357). Das δεῖ ist der Ausdruck für die unabänderliche, längst festgelegte göttliche Schickung, vgl. I 15 25. 53 und die Menschensohnsprüche Mk 8 31 Par., weiter Mk 9 11 Par. 13 10 Par. Joh 3 14; es stammt aus Dan 2 28 f. LXX Theod. 45 Theod., vgl. Apk 1 1 4 1 1 19 f. 22 6; ein Widerhall ist auch das mittelalterliche coget omnes ante thronum. Kein Mensch, will P. sagen, wird sich dem Zwang, vor dem Richter zu erscheinen, entziehen können.

βῆμα[1] ist auch im N. T. der gewöhnliche Ausdruck für den Amtsstuhl des Richters oder des Statthalters Mt 27 19 Joh 19 13 Apg 18 12. 16 f. 25 6. 10. 17 so auch Ev. Petr III 6 f. = Justin Apol. I 35 6 68 8, Polyk. ad Phil. 6 2; für den Stuhl des göttlichen Richters wird es nur noch Röm 14 10 gebraucht; Synopt. und Apk. gebrauchen dafür das der LXX geläufige θρόνος (vgl. Dan 7 9).

Über den Vollzug des Gerichts gibt der angehängte Finalsatz drei Bestimmungen: 1) jeder Einzelne wird zur Rechenschaft gezogen; 2) es gibt zwei Möglichkeiten der Entscheidung; 3) die Entscheidung hängt ab von den Taten des irdischen Lebens.

κομίζεσθαι heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine Gebühr, ein Recht, einen Besitz, Lohn, Gehalt, eine Strafe rechtmäßig in Empfang nehmen, vgl. Tob 7 12 f. 9 2 (Geld) Sir 29 6 Hos 2 9 Gen 38 20 Mt 25 27 III Makk 1 3 7 22 II Makk 13 8; von da auf die göttliche Vergeltung übertragen Ez 16 52 ff. II Makk 8 33, wurde es schließlich term. techn. in der eschatologischen Gerichtssprache s. vor allem Eph 6 8 = Kol 3 25 Barn 4 12 (eine Art Paraphrase von uns. St.), Hebr 10 36 11 13. 39 I Petr 1 9 II Klem 11 5 f. Ignat. ad Polyc. 6 2.

[1] In LXX ist βῆμα I Esr 9 42 Neh 8 4 die „Kanzel", von der Esra das Gesetz vorlas, also eine Rednerbühne, so auch II Makk 13 26.

Nicht ganz leicht sind die letzten Worte zu lesen und zu fassen: für das schwierige διὰ τοῦ σώματος haben die Lat. (it. Ambst. vg. lat. Orig. Cypr. u. a.) propria corporis = τὰ ἴδια τ. σ., vgl. I 38, und τὰ διὰ τ. σ. πρὸς ἃ ἔπραξεν ist in W (D*G sah. u. bei Marcion Tert.) zusammengezogen zu ἃ διὰ τ. σ. ἔπραξαν. In der Tat ist zu τὰ διὰ τ. σώμ. etwa πεπραγμένα oder εἰργασμένα zu ergänzen, vgl. Cat.; dann ist eine doppelte Auffassung möglich: 1) instrumental: was durch den Leib, durch die Glieder des Leibes getan ist Röm 613, vgl. Plato Phaedo p. 65 A τῶν ἡδονῶν αἱ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν, Aelian Nat. hist. V 26 τὰ διὰ τοῦ σώματος πραττόμενα; Ps. Plato Axiochus 13 p. 371 C ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταὶ ἀνακρίνοντες τῶν ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκεν καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐνῳκίσθη τῷ σώματι, 2) temporal: was in der leiblichen Existenz, bei Leibesleben getan ist, vgl. II Klem 82, Lucian Menipp 11 a. E., Kataplus 23. Beide Fassungen sind darin eins, daß sie nur eine Verantwortung für das irdische Dasein annehmen (vgl. o.) und Rechenschaft für den körperlosen Zwischenzustand direkt ausschließen (Bchm.). Mir scheint die erstere Fassung die natürlichere: ein jeder trägt davon, was er durch sein körperliches Handeln erwirkt hat; πρὸς ἃ ἔπραξεν ‘entsprechend dem, was er getan hat’ (vgl. Ps. Klem. Hom. XIV 5) ist dann eine Dublette, und man ist versucht, eine der Wendungen als Glosse zu streichen; aber τὰ διὰ τ. σώμ. (so Baljon) ist für eine Glosse zu originell und zu schwierig, und πρὸς ἃ ἔπραξεν (Schm.) wäre auch nicht gerade die nächstliegende Glosse für τὰ διὰ τ. σώμ. Eine andere Lösung wäre die Einbeziehung von τὰ διὰ τ. σ. in den Relativsatz (W-Text; Weizs. ‘je nachdem er gehandelt hat im Leibe’, so schon Tert. adv. Marc. V 12). εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον ist die übliche Unterscheidung, die nur mit zwei Möglichkeiten rechnet, s. Röm 911 Lk 645 Joh 319–21 529 usw. Voraussetzung ist dabei, daß der Mensch entweder ganz gut oder ganz schlecht ist, vgl. das Bild von den zwei Bäumen und m. Buch ‘Taufe u. Sünde’ passim.

Auch diese Wendung ist formelhaft, vgl. vor allem Eccl 1214. Wie in Röm 911 haben BWK auch hier das üblichere κακόν eingesetzt. S. noch Philo plant. 172 p. 355, sobr. 67 p. 402. Wenn das Fragment aus dem apokryphen Ezechiel, das Epiphan. haer. 64, 70, 5 f. (II 51524ff. Holl) aufbewahrt hat, wirklich jüdisch ist, dann ist die Anschauung von einem auch über den Leib ergehenden Gericht schon jüdisch gewesen, s. darüber Holl in den Theolog. Abhandl. für Schlatter S. 87ff.

So endet der ganze Hauptabschn. 47 — 510 mit einem tröstlich-ernsten Ausblick auf die Vereinigung mit dem Herrn und das Gericht. Der Abschluß erinnert an den des letzten vorangehenden größeren Abschn. 37–18, der in das Zeugnis vom Schauen des Herrn und von der Verwandlung in seine Glorie auslief. Unsr. Abschn. lehrt, wie der Weg zur Vollendung für den Christen durch Leiden und Sterben hindurchführt, wie aber trotz aller Entbehrungen und trotz aller Ängste der Besitz der Unvergänglichkeit und die volle Vereinigung mit dem Herrn dem Christen sicher ist, wenn er nur immer treu im Dienste des Herrn steht. So hat P. nach verschiedenen Seiten hin die Bestimmung des Christen und darin eingeschlossen die Bestimmung des Apostels dargelegt und damit vor den Kor. ein ergreifendes Zeugnis von seiner Heilsauffassung und von seinem Heilsstande abgelegt, das ihnen zeigt, wer er ist und wie er im Dienst und in der Zucht und unter dem Segen des Herrn steht.

Das Schicksal des sterbenden Christen in unsr. Brief und in den früheren Briefen.

Der ganze Abschn. 51–10 (α, β, γ) zeichnet sich aus durch einen eigentümlichen Aufriß der Eschatologie. Ausgangspunkt ist der individuelle Tod, entweder ein Ablegen des irdischen Leibes oder ein Überziehen des Himmelskleides; dann folgt die

Vereinigung mit dem Herrn durch Übersiedlung zu ihm — die Parusie (d. i. das Herabkommen des Herrn auf die Erde) ist jedenfalls dem Wortlaut nach ausgeschaltet: es gibt nur das individuelle Erlebnis des Todes und dessen, was nach dem Tode kommt, eine Art Himmelsreise der Seele zu dem Ort, wo der Herr ist, und dann das allgemeine Gericht. Was lehrt nun eine Vergleichung der sonstigen eschatolog. Fragmente in den paulin. Briefen?

Der Aufriß von I Thess 4 13—18 stimmt mit α zusammen in der Ausschaltung des Gerichts, mit βγ in der Angabe des Ziels, der Vereinigung mit dem Herrn. Der Hauptunterschied gegenüber beiden Hälften liegt in der Betonung der Parusie; doch wird auch in I Thess mit einem Aufstieg der Christen gerechnet. Im übrigen laufen die Briefe neben einander her: die Unterscheidung zwischen Entschlafenen und Überlebenden wird in II Kor nicht gemacht, und umgekehrt wird I Thess nicht angedeutet, in welchem Zustand die Überlebenden entrückt werden: ob sie überkleidet werden im Sinn von α, oder ob sie nur eben den Körper verlassen wie in β. In diesem Tatbestand liegt die Schwierigkeit der Vergleichung und die Schwierigkeit des Verständnisses von II Kor 5 überhaupt. Verlockend ist die Zusammenfügung, also die Eintragung der Überkleidung in I Thess und die der Parusie und der Beziehung auf Entschlafene und Überlebende in II Kor. Ersteres ist unbedenklich, letzteres um so prekärer: wie die Parusie sich zu den Akten des Aus- oder Überkleidens oder der ἀποδημία ἐκ τοῦ σώματος stellt, ist eben durch nichts angedeutet, und eine Eintragung der in I Thess verwendeten Begriffe in II Kor 5 und eine Kombinierung der hier in α und βγ vorliegenden Anschauungen führt zu so bedenklichen Folgerungen, daß von beiden Operationen abzuraten ist. Auch wenn man sie doch wagt, hat man als Neuerung im Denken des P. gegenüber I Thess die Hoffnung zu konstatieren, sofort im Tod mit dem Herrn vereinigt zu werden. Zwar sucht Feine (Neutest. Theol. ^{5}370) auf Grund von I Thess 5 10 diese Erwartung auch schon für die Zeit des I Thess nachzuweisen; aber die neue Exegese scheint mir nicht gerechtfertigt. Der Abschn. 4 13—18 setzt voraus, daß die Entschlafenen eben der bewußten Verbindung mit dem Herrn entbehren; 5 10 ist also rhetorische, ungenaue Ausdrucksweise. Dann ist, scheints, wirklich in II Kor eine wichtige Änderung in den Zukunftsanschauungen des P. wahrzunehmen: wie ganz anders wäre der Trost in I Thess ausgefallen, wenn ihm damals die Idee einer unmittelbaren Vereinigung mit dem Herrn zur Verfügung gestanden hätte!

Ganz ähnlich wie in I Thess ist der Aufriß in I Kor 15; er knüpft gewissermaßen an I Thess 4 an und ergänzt die dort gegebenen Darlegungen. Wie in I Thess 4 ist auch in I Kor 15 'Erweckung aus Todesschlaf' das Schicksal der vorzeitig Entschlafenen. Da läßt sich nun allerdings ein anscheinend gewichtiges Bedenken gegen unsere Auffassung von II 5 geltend machen: Wäre P. sich bewußt gewesen, in II 5 eine sehr eingreifende Korrektur der bisher vorgetragenen und in Kor. geglaubten Lehranschauung zu geben, nämlich die Leugnung eines Totenschlafs der gestorbenen Christen und die Einführung des Glaubens an ihre sofortige Übersiedelung zum Herrn, dann hätte er doch diese Änderung als solche kenntlich machen und rechtfertigen müssen, vgl. I 15 50 a. Wie dieser Schwierigkeit zu begegnen ist, ist weiter unten zu erörtern.

Viel näher sind die Berührungen zwischen II 5 und den wenige Monate später geschriebenen Ausführungen Röm 8 18 ff.: auch da die Vertröstung mit dem Angeld des Geistes und das ängstliche Ausschauen nach der „Erlösung des Leibes". Nach Ltzm. beweist diese Parallele, die von der Parusie aus verstanden werden müsse, daß auch an uns. St. die mit der Parusie verbundene Veränderung gemeint sei (da sonst eine Rückkehr zu der angeblich verlassenen Ansicht von I Kor 15 vorläge). Nun rechnet P. allerdings Röm 13 12 mit größter Nähe des „Tages" und 14 9—12 mit der Zitierung eines Jeden vor das Gericht, und Röm 8 18 ff. hat er gewiß in erster Linie die universelle Palingenesie im Auge. Dennoch kann er inzwischen einmal eine individuelle Antizipation der Ereignisse ins Auge gefaßt haben, um so mehr, als solche Vorwegnahme der Erlösung auch in Röm 8 18 ff. sehr gut eingetragen werden kann (insbes. in 8 23, vgl. auch 8 30. 38 f.) und jedenfalls vom Sterben und Auferstehen dort keine Rede ist.

Einen positiven Beweis für das Recht unserer Auslegung liefert schließlich Phil 1 21 ff.: da ist ganz wie in α β die Parusie ausgeschaltet und wie in β ein vorzeitiger Tod mit sofortiger Vereinigung mit dem Herrn in Aussicht genommen — obwohl auch in diesem Brief noch die „Nähe des Herrn" verkündet ist 4 5 3 20 2 16.

Hieraus folgt, daß α das eigentlich singuläre Stück ist, während β an Phil 1 seine genaue Analogie hat; daß in α ebenso wie in β und Phil 1 20 ff. das Schicksal nach dem

Tode gemeint sein muß; daß die Anschauungen, die in 5 1–10 gelehrt werden, gegenüber I Thess 4 und I Kor 15 scheinbar eine eingreifende Korrektur darstellen, so daß nur noch zu überlegen ist, warum die „Meinungsänderung" als solche nicht kenntlich gemacht ist. Folgendes läßt sich zur Erklärung anführen: 1) ist der Gegensatz gegen I 15 nicht so scharf wie gegen I Thess: in I Thess war die Sorge um die Entschlafenen der Anlaß der Erörterung, während in I Kor 15 mehr die Möglichkeit und Weise der Auferstehung zur Diskussion stand und die Gegenüberstellung der Gestorbenen und der Überlebenden nur ein Nebenpunkt war; in II Thess oder in einem III. Thess wäre eine Erklärung der abweichenden Lehrfassung unbedingt erforderlich gewesen. II Kor 5 1ff. ist gewissermaßen eine Fortführung von I 15 50ff., insofern die Idee der Verwandlung oder Aufzehrung der sterblichen Substanz durch die unsterbliche Materie hier in die individuelle Eschatologie übertragen wird, aber es fehlt jede Rückbeziehung auf I 15, daher auch jeder Hinweis auf die Abweichung. 2) ist zu bedenken, daß die Eschatologie des P. keine Einheit, sondern eine Summe von teils selbständigen Konzeptionen, teils einander ergänzenden Fragmenten ist. P. greift bald in dies, bald in jenes Fach der ihm bekannten jüdischen, hellenistischen, christlichen Traditionen, je nach Anlaß und Stimmung; so kommt es, daß er gleichzeitig einander ausschließende Gedankenreihen reproduziert und entwickelt, daß er fundamentale Vorstellungen gelegentlich völlig ausschaltet, daß er aber neue Anschauungen ergreift (mit oder ohne einen für uns erkennbaren Anlaß), den Widerspruch mit früher Gelehrtem dabei nicht bemerkt oder nicht aufzuheben sucht, weil er kein Dogmatiker, sondern ein Mann der Traditionen und ein Mann der Intuition und der Impulse ist. Man kann daher auch nicht gut von einer „Meinungsänderung" sprechen; es ist mehr eine Änderung des Aspekts, eine Variation in der Anwendung bestimmter Überlieferungen. 3) ist wenigstens in der ersten Hälfte uns. Abschn.s doch herauszufühlen, daß P. mit den Gedanken ringt, das Verlangen nach einer anderen und schöneren Gestaltung der Endschicksale kundgibt und darüber zu einer Gewißheit hindurchzudringen sucht. Damit ist jedenfalls angedeutet, wie P. zu der Hoffnung sofortiger Überkleidung gelangt ist. Hieran schließt nun die zweite Hälfte an. Wenn die vielfach übliche Exegese den Wunsch nach Überkleidung mit dem Wunsch nach Erleben der Parusie schlankweg gleichsetzt, so können wir mit viel mehr Recht jenes erste Verlangen mit dem Wunsch nach sofortiger Vereinigung mit dem Herrn identifizieren: wer überkleidet ist, hat auch den Zugang zum Herrn. Mit dem einen ist dann dem Ap. auch das andere zur Gewißheit geworden. Dann ist der Umstand, daß er die Erwartung sofortiger Übersiedlung zum Herrn als etwas so Feststehendes ausspricht, nicht mehr so verwunderlich. Wenn die Voraussetzung errungen ist, dann kann auch die Folgerung als etwas Sicheres kundgemacht werden.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Inhalt von II 5 1–10 den Ap. seit den schweren Tagen in Asien lebhafter beschäftigt hat und daß die Termini erst seitdem von ihm angeeignet und verarbeitet worden sind. Die Nötigung, mit eigner vorzeitiger Abberufung zu rechnen, wird das treibende Motiv für die Gedankenbewegung gewesen sein. Ob P. schon vor Abfassung von II Kor zu voller Sicherheit gelangt war, ist schwer zu sagen. Jedenfalls reproduziert er in V. 1–5 den Gang seiner Erwägungen und beweist er in V. 6–10, daß er jetzt die Gedankenarbeit abgeschlossen hat und die neuen Erkenntnisse und Intuitionen in feste Formen gegossen hat. Eine sonst ansprechende Vermutung von Schm., wonach P. geradezu das Bedürfnis empfunden hätte, den Kor. zu sagen, daß er auf Fortleben bis zur Parusie nicht mehr unbedingt hoffe und eine neue Anschauung über sein Schicksal gewonnen habe, womit er im Sinn von 1 4ff. auch ihnen einen echten Trost darreiche, hat das Bedenken gegen sich, daß P. nirgends in uns. Abschn. deutlich sagt, daß er etwas Neues mitzuteilen hat und nirgends betont, daß er jetzt nicht mehr hofft, die Parusie selbst zu erleben. Aber beide Momente sind eben stillschweigend vorausgesetzt; auf keinen Fall knüpft P. an I 15 an, und es ist möglich, daß die Stimmungsänderung und die Verschiebung der Anschauungen schon in dem zwischen I und II gelegenen Verkehr des Ap. mit seiner Gemeinde irgendwie zur Sprache oder wenigstens zur Andeutung gelangt war. – Zur Lit. vgl. Teichmann 57ff.; P. Sabatier St. Paul 180f. (Toussaint I 464f.); Pfleiderer Urchrist. ^{2}I 321ff.; Holtzm. Theol. ^{2}II 215ff.; J. Weiß Urchr. 418f.; M. Brückner RGG II 619f.; Weinel Theol. ^{3}412f.; Feine Theol. ^{2}469ff. (anders ^{3}367ff.); H. Meusel Zur paulin. Eschatologie (N. kirchl. Z. 1923, 689ff.); Liechtenhan D. göttl. Vorherbestimm. bei P. u. i. d. Posidon. Philos. 1922, 129ff.

Zur literarisch-stilistischen Charakteristik des Abschnitts sei schließlich noch bemerkt, daß wir in ihm ähnlich wie in I Thess 4 und I Kor 15 ein Stück echter, wenn auch an bekannte Tradition (οἴδαμεν V. 1) sich anschließender ἀποκάλυψις zu sehen haben. Es hält nicht schwer, die Offenbarung in den Stil der jüdischen und altchristlichen Apokalyptik zu übertragen – vgl. die Fragen und Bescheide Apk. Bar. 49 ff. IV Esr III 10 1–3 (7 75)! 13 1 (7 100), äth. Gespräche Jesu mit s. Jüng. K. 22 (S. 74 Schmidt), auch I Petr 1 12 f. (dazu Knopf und m. Erkl. im Hdb.), apokr. Ap. Joh. 10 f. (dazu Weinel im Eucharisterion für H. Gunkel 2, 150 f.). Auch die von P. in 5 1–10 ausgesprochenen Überzeugungen, Wünsche und Erwägungen setzen solche Fragen voraus, die er im pneumatischen Gebet dem Herrn vorgelegt haben mag: in welcher Gestalt werden wir weiter leben, wenn vor deiner Ankunft unser Zelt abgebrochen werden muß? Wirst du uns dem Todesschlaf überlassen? wirst du uns alsbald zu dir nehmen? wirst du uns alsbald den Leib der Glorie überziehen lassen, den du uns verheißen hast? Gibt es eine Möglichkeit, daß wir im Tode alsbald zu dir geführt werden? Ist etwa gar ein früher Tod der Weg zu früherer Vereinigung mit dir? Nicht auf alle Fragen hat freilich der Seher P. vom Geiste Bescheid erhalten. Folgende Weisungen sind aber immerhin dem Wortlaut zu entnehmen: 1) eine Bestätigung des Glaubens, daß ein himmlisches Kleid für die Gläubigen bereit liegt (V. 1), 2) an Stelle einer direkten Antwort auf die V. 2–4 vorauszusetzenden Fragen der Hinweis auf den Geist, der in den Christen wirksam ist und das Unsagbare vorbereitet V. 5, 3) eine Erklärung: wer den Leib verläßt, kommt dahin, wo ich bin – laßt euch daran genügen V. 6–8 und 4) eine ernste Erinnerung: gedenket, daß ihr alle vor meinen Richterstuhl gerufen werdet, und dies sei euere einzige Sorge (V. 10).

f) Bezeugung der apostolischen Bewährung und Verkündigung der apostolischen Heilsbotschaft zur Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zwischen Apostel und Gemeinde 5 11—7 4.

Blicke ins Innseits und ins Jenseits des christlichen Glaubens hat P. in 4 7—5 10 seinen Lesern eröffnet, ohne jede apologetische oder polemische Note. Waren zunächst die Leser nur zu dem Zweck apostrophiert worden, um zu zeigen, wie auch sie in den Leidens- und Heilsprozeß der Ap. einbezogen werden (4 12–15), so wird von da ab das ‘wir’ (das bis dahin ein ‘wir Apostel’ gewesen war) immer deutlicher ein ‘wir Christen’ und die Betrachtung der Ausdruck der dem Ap. und den Lesern gemeinsamen christlichen Überzeugungen. Erst von 5 11 ab treten Ap. und Leser wieder deutlich auseinander (Ausnahme 5 14–19), und zwar in doppelter Hinsicht: einmal erscheinen die Ap. als Personen, die von den kor. Christen eine bestimmte Würdigung ihrer Gesinnung und ihrer Leistung zu erreichen und ein persönliches Vertrauensverhältnis zu ihnen wieder zu gewinnen suchen (so 5 11–13 6 3–10. 11–13 7 2–4); zweitens treten sie den Lesern als „Apostel“ im ursprünglichen Sinn des Wortes entgegen, die sich ihrer grundlegenden „Botschaft“ entledigen (so 5 20 oder 5 14 — 6 2 die dogmatische Grundlage, 6 14 — 7 1 die ethische Paränese). Wir haben also eine merkwürdige Mischung von brieflich-persönlichen und allgemein apostolischen Ausführungen zu konstatieren, wie sie uns so bisher noch nicht entgegengetreten war (Analogien in Gal 3 f.!).

1) Wiederaufnahme der apologetischen Bezeugung der eigenen Rechtschaffenheit: kurze Darlegung der eigenen Haltung gegenüber Gott und gegenüber der Gemeinde V. 11—13.

Diese apologetische Einleitung nimmt die seit 4 7 unterbrochene Selbstverteidigung wieder auf. Mit εἰδότες οὖν τ. φόβ. τ. θ. **V. 11** knüpft P. sie an das Zeugnis vom kommenden Gerichte an (V. 10), womit er die vorangehende Betrachtung geschlossen hatte.

Die Furcht des Herrn, ein aus der LXX stammender, namentlich den Prov. geläufiger Ausdruck, ist hier also die Furcht vor dem Richter, ein Motiv, das bei P. allerdings selten anklingt, s. noch 7 1 Röm 3 18 = Ps 36 2 Kol 3 22 Phil 2 12 (Röm 13 3 f.), ja Röm 8 15 sogar als unterchristlich abgewiesen wird (die Begründung s. Röm 8 16 ff. 5 1 ff.). P. hält es gleichwohl für sich und für seine Gemeinden fest, in dem Maße, als er auch noch Christen mit dem Gerichte bedroht. Einen Widerspruch zwischen Glaube und

Furcht (wie ihn I Joh 4 18 zwischen Furcht und Liebe setzt) scheint er da nicht empfunden zu haben. Das überragende Prinzip war ihm der Glaube; aber für die praktische Bewährung mochte er für sich und für die Gemeinde das Motiv der Furcht nicht missen. Darauf wies ihn auch seine Anschauung von Gott, in der die numinosen Elemente, wenn sie auch durch den Glaubens- und Liebesenthusiasmus stark zurückgedrängt werden, doch nicht ganz vergessen sind. S. Cremer-Kögel [10] 1115 ff.; Lütgert Die Furcht Gottes (Theol. Stud. f. M. Kähler 1905, 165 ff.); Berkelbach v. der Sprenkel Vrees en Religie 1920, bes. p. 119 ff.; Juncker Ethik d. P. II 51 ff. und m. Erkl. zu I Joh 3 17 f. in Ltzm.s Hdb.

Mit εἰδότες ist die Furcht des Herrn als bewußter Besitz bezeichnet, also: „geleitet von der Furcht des Herrn", die zum Gehorsam gegen seine Gebote, zur Erringung seines Wohlgefallens (V. 9) anhält[1]. Die Furcht des Herrn wird nun sowohl zu den Menschen wie zu Gott in Beziehung gesetzt; in ersterer Hinsicht bestimmt sie das Motiv und die Weise des Auftretens. Mit der Wendung ἀνθρώπους πείθειν könnte, wie Gal 1 10 (vgl. zuletzt Burton z. d. St.), abermals eine unfreundliche Beschuldigung aufgegriffen sein, die dahin ging, daß P. es trefflich verstehe, arglose Menschen für seine Sache einzunehmen (Mt 27 20 Apg 14 19), mit der Einschränkung, daß ihm das freilich bei denen, die ihn durchschauten, nicht gelänge, am wenigsten bei Gott, den er nicht zu fürchten scheine und der ihm schon einmal heimleuchten werde (vgl. Ltzm.); P. würde die böse Redensart zu seinen Gunsten anwenden: gewiß, das tun wir, aber eben getragen von der Furcht Gottes, die uns diesen Beruf anweist I 9 16. Doch wäre die Abweisung des Vorwurfs nicht deutlich und kräftig genug. Besser ist daher eine Beziehung auf die Versuche zur Selbstverteidigung, zu denen er immer wieder genötigt wird: mißtrauische Menschen suchen wir immer wieder von unserer Lauterkeit zu überzeugen. Doch kann ανθρ. πειθ. auch ohne solchen Nebensinn in schlichtester Weise den ap. Beruf umschreiben: 'Menschen überreden ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως' I 2 4, 'Menschen gewinnen' I 9 19–21, zur Annahme der evang. Botschaft bringen (5 20) und zwar — sofern P. doch einen Seitenblick auf seine Leser wirft — mit allen der Sache dienenden Mitteln, gegebenenfalls durch Wegräumen von Vorurteilen und Entkräftung aller Beschuldigungen (Klr.)[2]. — Eine andere Bedeutung hat die Furcht des Herrn Gott gegenüber: da ist sie der Inhalt seines Bewußtseins, der offen vor Gott da liegt und von Gott anerkannt ist (vgl. „vor Gott" 2 17 4 2, auch 11 11). Dabei knüpft πεφανερώμεθα wohl an φανερωθῆναι V. 10 an: nicht erst beim Endgericht, sondern schon jetzt sieht P. das Auge Gottes auf sich gerichtet, vgl. Hebr 4 13, und schon jetzt hat er sein innerstes Wesen vor Gott bloßgelegt und — das schließt die Aussage ein — steht er als echter Gottesfürchtiger bewährt und gerechtfertigt vor Gott da, vgl. 14 4 f. Gen 22 12.

Die nun folgende Apostrophierung **V. 11** schließt wohl einen leichten Tadel ein: 'wenn Gott mit mir zufrieden ist, hoffe ich auch[3] euere Zufriedenheit erworben zu haben' oder 'wenn Gott mir den Ernst meiner Tätigkeit bezeugt, werdet ihrs hoffentlich auch tun'. συνείδησις ist wie in 4 2 gebraucht: urteils-

[1] Zu der Verbindung εἰδ. τ. φόβον vgl. Berl. Gr. Urk. II 380 (Bchm.), womit die Bedenken der Verisim. 99 erledigt sind.

[2] Vgl. zu diesem Gebrauch von πείθειν auch Apg 18 4 19 8 26 28 28 23 (Wendt z. d. St.), Plato Gorgias 517 B, Symp. 212 B πεπεισμένος δὲ πειρῶμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν, Epictet II 20 26.

[3] Genau so ist ἐλπίζω δὲ 1 13 von plural. Formen umgeben, die letzten Singulare 2 1–13, der nächste 7 2–4

fähig, wie die Kor. sind, müssen sie doch den echten Diener Gottes erkannt haben, vgl. Demosth. de corona 110. Die Hoffnung geht also wie 1 13 f. dahin, daß nunmehr alle Mißverständnisse beseitigt sind, und daß das volle Vertrauen der Gemeinde zu ihren Ap. wiederhergestellt und die volle Anerkennung ihres ganzen Verfahrens ihr gegenüber erreicht ist[1]. Ohne Verbindungspartikel (γάρ in K ist sekundär) stellt er nun sofort **V. 12** den Zweck der eben getanen oder einer nur beabsichtigten Äußerung ans Licht. Dabei spielt die Negation abermals auf den schon 3 1 berührten Vorwurf der Selbstempfehlung an; man kann entweder übersetzen „wir denken nicht wieder an Selbstempfehlung gegenüber euch" oder da ὑμῖν mit Nachdruck am Schluß steht, überdies tatsächlich eine Selbstrechtfertigung vorliegt, „nicht euch gilt diesmal unsere Selbstempfehlung", sondern anderen, an die ihr sie weitergeben sollt. Die positive Erklärung erfolgt in einem Anakoluth; P. unterdrückt ein λέγομεν oder γράφομεν τοῦτο oder fährt fort, als hätte er etwa οὐ συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ὑμῖν λέγομεν (γράφομεν) τοῦτο gesagt. Die Kor. von seiner Rechtschaffenheit zu überzeugen, hat er nicht nötig; wohl aber muß er ihnen recht zu Bewußtsein bringen, was sie an ihm haben, damit sie auch seinen Gegnern gegenüber das rechte Wort finden und Zeugnis über ihn ablegen. Wir erfahren über diese Rivalen, die hier deutlich von der Gemeinde geschieden werden, 1) daß sie die Autorität des Ap. zu brechen suchen, indem sie die Legitimität seines Apostolats und die Untadligkeit seiner Amtsführung und seines Lebenswandels in Zweifel ziehen, 2) daß es Personen sind, die, wohl um P. in den Augen der Gemeinde auszustechen, ihre eigenen Vorzüge laut anzupreisen lieben. ἀφορμή ist hier nicht der äußere Anlaß, der das καύχημα als Reaktion auslöst, sondern (wie 11 12) der innere Antrieb, die Anregung oder auch das Mittel, der Stoff[2], und καύχημα ist dann nicht der Gegenstand oder Inhalt der rühmenden Rede (so 1 14 19 15 f.; das ist hier in ἀφορμήν ausgedrückt), sondern das Rühmen, die Lobrede selbst (also = καύχησις, vgl. 9 3 Phil 1 26). ὑπὲρ ἡμῶν[3] nennt die Personen, zu deren Gunsten die Kor. ihre Stimme erheben sollen, vgl. 7 14 9 2 12 5; doch heißt καυχᾶσθαι ὑπέρ τινος nicht bloß: eine Lobrede auf jem. halten, sondern schließt auch ein subjektives Moment, ein eigenes Interesse ein: jem. rühmen, weil man stolz auf ihn ist, jem. loben, mit dem man sich solidarisch verbunden weiß; damit ist dann das normale Verhältnis zur Gemeinde angedeutet, das P. sich wünscht, vgl. 1 14 12 11. Die Anregung setzt also ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Ap. und Gemeinde voraus: die Gemeinde soll ihn als „ihren" Ap. feiern und damit zum Ausdruck bringen, daß sie nicht gesonnen ist, sich von ihm scheiden zu lassen oder den fremden Verdächtigungen Glauben zu schenken. Zwischen den Zeilen ist wohl auch zu lesen, daß die zeitweilige kühlere Haltung der Gemeinde nur dem „Mangel an Stoff zum Rühmen des P." zuzuschreiben sei (Schm., Kühl u. a.). Auch ist hiermit ein treibendes Motiv für all die Beteuerungen der eigenen Unbescholtenheit und Berufstauglichkeit direkt ausgesprochen, vor allem auch das Motiv für die große Lobrede in C (K. 11. 12) gefunden.

[1] Über die Verbindung von ἐλπίζω mit inf. perf. vgl. Blaß-Debr. § 350. Der Plural συνειδήσεις kommt sonst selten vor.

[2] Zu vergleichen ist also der Gebrauch von ἀ. für Geldmittel, Kapital, s. Pape; ἀφορμὰς διδόναι auch Pron 9 9 δίδου σοφῷ ἀφορμήν, καὶ σοφώτερος ἔσται, III Makk 3 2 I Tim 5 14, Ignat. ad Trall. 8 2, Hermas Mand. IV 1 11, Polyb. X 33 4.

[3] ℵB 17 lesen ὑμῶν; eine ähnliche Konfusion s. 1 14 7 14.

Was ergibt dann unſ. St. für das Problem des Vierkapitelbriefs? Die allgemeinen Vorausſetzungen ſind ohne Zweifel dieſelben. Gehört C in denſelben Brief, dann hat P. für nötig befunden, die ἀφορμὴ καυχήματος noch einmal ausführlicher zu liefern; doch iſt die Stimmung gegenüber der Gemeinde weſentlich verändert: ſie iſt überraſchenderweiſe in Zorn und Unmut umgeſchlagen. Iſt C früher geſchrieben, dann ſpielt πάλιν auf ſie an, aber ἀφορμ. διδ. ὑμ. καυχ. iſt kein rechter Gegenſatz, denn das iſt gleichfalls in C reichlich geſchehen. Stellt C dagegen einen ſpäteren Brief dar, dann liegt eine ſchwere Enttäuſchung des Ap. dazwiſchen: die Gemeinde hat das Gegenteil von dem getan, was 5 12 von ihr erwartet wurde. Mich dünkt, daß die dritte Setzung die wenigſten Schwierigkeiten macht.

Der Finalſatz ἵνα ἔχητε πρὸς κτλ. gibt die Gelegenheit an, bei der der Stolz der Gemeinde auf ihre Ap. ſich kundgeben ſoll: „damit ihr (etwas, oder: das Nötige zu ſagen) habt“ [1]. In der nun anſchließenden Charakteriſierung der Rivalen gibt P. nur an, was ſie aus ſich ſelbſt machen, womit er dann zugleich eine Folie für ſich ſchafft: „die ſich ἐν προσώπῳ rühmen und nicht [2] (wie ich es tue oder wie ihr es tun ſollt, wenn ihr meinen Ruhm verkündet): ἐν καρδίᾳ. Wie bei P. (vgl. 6 3 ff.!) ſpielt alſo auch bei den Gegnern das καυχᾶσθαι eine große Rolle; den Empfehlungsbriefen, die ſie mit ſich herumführen, fügen ſie zur Beſtätigung Reden über ihre eigenen Vorzüge hinzu, um damit die Gemeinden zu fangen und neue Empfehlungsbriefe (ἢ ἐξ ὑμῶν 3 1) herauszuſchlagen. Unwillkürlich erinnert die Antitheſe ἐν προσώπῳ — ἐν (C K boh. om.) καρδίᾳ an Samuels Wort I Reg 16 7 ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν. Darnach könnte P. meinen: ihr Ruhm ſteht auf äußerlichen Vorzügen, nicht auf der wirklichen Beſchaffenheit ihres Herzens, und es würde dann der Gegenſatz von äußerem Schein und innerem Unwert zugrunde liegen, vgl. Mt 23 27, Hermas Viſ. III 6 3. Zur Außenſeite ihres Weſens, von der ſie viel Aufhebens machen, iſt dann vor allem jüdiſche Abſtammung, Beziehung zu den Urapoſteln, vielleicht auch früherer Verkehr mit Jeſus (vgl. zu V. 16) zu ziehen, weiter (möglicherweiſe) Beredſamkeit (ſ. zu 11 6), eigne miſſionariſche Autorität (vgl. 11 20) u. a. m. Was ihnen dann nach dem Urteil des Ap. fehlt, iſt die rechte innere Herzensverfaſſung, die wirkliche Autoriſierung, das Aufgehen im lebendigen, pneumatiſchen Chriſtus, die berufliche und perſönliche Unbeſcholtenheit, vgl. 1 12 5 14 ff. 4 1 ff. Röm 2 27 f. (ſo die meiſten Ex.). Es iſt aber auch die Antitheſe möglich: ihr Ruhm ſteht nur in Äußerlichem, nur in Worten, kommt nicht aus dem Herzen und gibt nicht ihre Geſinnung wieder; vgl. Jeſ 29 13 (= Mk 7 6 Mt 15 8). Die Polemik würde dann noch ſtärker an die Polemik der Philoſophen gegen die Sophiſtik erinnern, vgl. etwa Epicur bei Diog. Laert. X 1, 7 ὠδίνων τὴν ἀπὸ τοῦ στόματος καύχησιν τὴν σοφιστικήν, oder ſie hätte den Zweck, die Gegner als Betrüger, Ausbeuter und heuchleriſche Schmeichler zu entlarven, vgl. 11 20 Gal 5 12, Philo de migr. Abr. III p. 453. Obſchon auch von dieſen Gedanken etwas mitſchwingen kann, iſt doch die erſtgenannte Auslegung die wahrſcheinlichere; das καυχᾶσθαι führt jedenfalls zunächſt zu ihr. Man erwartet nun eine ausführliche ἀφορμὴ καυχήματος; ſie folgt indes in A erſt in 6 3–10, einem Abſchn., der an ſeiner Stelle einen ſehr ſchlechten Anſchluß hat; über die Möglichkeit von Blattvertauſchungen ſ. u. zu 6 3 ff.

Nach dem vorliegenden Text begnügt ſich P. jedenfalls **V. 13** vorläufig mit einer ſehr kurzen Zergliederung ſeines geiſtigen Weſens und der Heraus-

[1] Man ergänzt am beſten ἀφορμήν (Plr.), καύχημα (Heinr., Blſ.) oder λέγειν τι.
[2] Für καὶ μή (ℵB) haben CE K οὐ.

ſtellung zweier wechſelnder Zuſtände, deren einer auf Gott, der andere auf die Gemeinde gerichtet iſt.

Zu dem frei gebrauchten Dativ vgl. V. 15 Röm 6 10 ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ 14 7 f. und vor allem die auch ſachlich ſich berührende Parallele Pauſan. II 7, 5 ταύτας τὰς γυναῖκας ἱερὰς εἶναι καὶ Διονύσῳ μαίνεσθαι λέγουσιν. S. noch Blaß-Debr. § 188, 2; Moulton Einl. 115. Die Form des Spruches erinnert auch noch an 4 12.

Die Antitheſe ἐξέστημεν — σωφρονοῦμεν entſpricht unſerem ‘geiſtig geſtört — (wieder) vernünftig ſein’, vgl. einerſeits Mk 3 21, Joſeph. Ant. X 7 3 § 114, andrerſeits Mk 5 15, weiter in gleicher Gegenüberſtellung, wie ſie unſ. St. zeigt, Plato Phaedr. 22 p. 244 A ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵτ’ ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα εἰργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν. Die Beiſpiele zeigen, daß der Gegenſatz techniſch iſt. P. ſtellt alſo feſt, daß er gelegentlich einmal (Aor.) „von Sinnen geweſen“ iſt[1], aber ſonſt (Präſ.) die Beſonnenheit wahrt. Nun kann er freilich unmöglich von „geiſtiger Störung“ im mediziniſchen Sinn, noch weniger von Zuſtänden dämoniſcher Beſeſſenheit (Joh 7 48 Mk 3 22 Par.) ſagen, ſie brächten ihn in Beziehung zu Gott; das gilt nur von der heiligen ἔκστασις, wo der Fromme wirklich aus dem Körper und aus dem natürlichen Bewußtſein „herausfährt“, vgl. 12 2, und im buchſtäblichen Sinne „zu Gott gelangt“, vgl. Plato Phaedr. 29 p. 249 D), ein Zuſtand, den der profane Beobachter natürlich nur als Anfall von Geiſtesſtörung erklären kann 1 14 23 Mk 3 21, Joſ. a. a. O.; es muß alſo hier eine ähnliche Unterſcheidung der bei einem Pneumatiker möglichen Geiſteszuſtände wie in 1 14 2 f. vorliegen. Während das ἐκστῆναι die Ausſchaltung des νοῦς iſt (1 14 14. 19), beruht auf ſeiner Einſtellung und Betätigung das σωφρονεῖν, und dies allein kommt der Gemeinde direkt zugute 1 14 2 ff., da der Dienſt an der Gemeinde vor allem beſonnene, klare Erkenntnis erfordert, wie P. ſie in ſeiner Berufstätigkeit und in ſeinen Briefen reichlich betätigt.

Was ſoll nun aber dies durch γάρ an V. 12 oder 11 f. angeſchloſſene fragmentum de glossolalia (Veris. 99; vgl. auch Hnr.) an dieſer Stelle? Sich ſelbſt den Gegnern zu vergleichen oder gegenüberzuſtellen, kann P. nicht bezwecken; dann hätte er mit einem ἡμεῖς γὰρ einſetzen müſſen, vgl. Phil 3 3. Auch als ἀφορμὴ καυχήματος iſt der Ausſpruch nicht verſtändlich, höchſtens in ſeiner zweiten Hälfte, die aber keineswegs den Ton hat. Reitz. Myſt. 192 f. [2]224 f. will die Antitheſe auf das ἐκδημεῖν — ἐνδημεῖν beziehen; aber dieſe Worte haben mit den hier gemeinten Begriffen nichts zu tun (vgl. Ltzm.[2]). Da ἐξέστημεν techniſch gebraucht iſt, erledigen ſich Erklärungen wie die, P. weiſe das Urteil der Kor. zurück, er ſei bei ſeiner Polemik „zu weit gegangen“ (Hnr.) oder habe ſich „wie ein Verrückter gebärdet“ (J. Weiß Urchr. 260, vgl. noch Hſm.). Eher könnte P. die böswillige Zurückführung ſeiner ekſtatiſchen Zuſtände auf Geiſtesgeſtörtheit oder auf Betrug im Auge haben, zumal dieſe Erklärung ſich ſtützen kann auf die bekannte, gegen P. gerichtete Auseinanderſetzung über die Minderwertigkeit und Unzuverläſſigkeit der Traumviſionen in Pſ. Klem. Hom. XVII 13 ff. (ſo Bt., Plr., vgl. auch Joh 8 49). Es ſpricht gegen ſie, daß unſ. St. nicht als Widerlegung ſolcher Mißkennung ſeiner pneumatiſchen Erfahrungen formuliert und dazu auch nicht ausreichend iſt; auch iſt die Entſtehung ſolcher Auslegung gerade in Kor., wo man die pneumatiſchen Funktionen ſo hoch ſtellte, wenig wahrſcheinlich. So bleibt nichts übrig als die Beziehung der Auslaſſung auf den mündlichen und ſchriftlichen Gebrauch, den P. von ſeinen ekſtatiſchen Erlebniſſen machte. Man muß ihm gelegentlich — es iſt kein Kardinalpunkt, da P. die Sache im Vorübergehen abmacht — vorgeworfen haben, er benutze die Erlebniſſe zu ſeiner Selbſtempfehlung, brüſte ſich damit gegenüber denen,

[1] Die radikalen Paulus-Forſcher ſeien hier aufmerkſam gemacht auf Pſ 67 (68) 28: ἐκεῖ Βενιαμεὶν νεώτερος ἐν ἐκστάσει: der jüngere Benjamin könnte der „Benjaminide“ Paulus, alſo Pſ 67 28 die Quelle für das Motiv des Paulus ecstaticus ſein!

die mit solchen Zuständen nicht begnadigt seien, suche mit ihnen besondere ap. Vorrechte zu begründen oder seine besondere Intimität mit Gott zu erweisen.

Da aus den Darlegungen in I 14 diese Vorwürfe absolut nicht erhoben werden konnten, scheint sich hier eine glänzende Bestätigung der Hsr.schen Hypothese zu ergeben, da in C K. 12 ja ein Abschn. vorliegt, der die für uns. Erkl. erforderliche Voraussetzung zu bieten scheint (Hsr. S. 23f., Schm., Plr. u. a.). Aber ist (1) wirklich denkbar, daß die vorsichtige Auslassung über die Ekstasen mit ihrer keuschen und klugen Zurückhaltung dem P. den Vorwurf des Eigenruhms eingetragen haben sollte?; konnte P. (2), wenn sie wirklich so gröblich mißdeutet worden war, die Sache mit einer so kurzen und änigmatischen Bemerkung abtun?, und konnte P. (3) wirklich sagen, diese Ekstasen gingen „nur" Gott an, nachdem er zuvor sie doch angeführt hatte, wenn auch widerwillig, um sich gegen andere ihrer zu rühmen? Die Bedenken fallen hinweg, wenn K. 12 (und damit C) erst nach 513 (A) geschrieben ist; der Ton, in dem K. 12 gehalten, bestätigt dann die Erklärung, daß die Ekstasen wirklich eigentlich die Gemeinde nichts angehen und nicht dazu benutzt werden dürfen, um sein Ansehen zu befestigen, und daß P. nur notgedrungen und mit allem Vorbehalt es über sich bringt, sich ihrer zu bedienen. Dann müssen es anderweitige Äußerungen über geheime Erlebnisse des P. gewesen sein, die eine unfreundliche Beurteilung in Kor. erfuhren, wogegen P. mit der kurzen Bemerkung in uns. V. sich wehrt. — Doch kann der Sinn der Äußerung auch noch in der einfachen positiven Versicherung gesucht werden, sein Leben teile sich nur in zwei Zwecke, den Verkehr mit Gott und die Arbeit für die Gemeinden, für Selbstsucht und für ruhmsüchtige Selbstbespiegelung sei also kein Platz. Das wäre dann eine ἀφορμὴ καυχήματος und zugleich eine Erläuterung seiner V. 11 angedeuteten Stellung zu Gott und zu der Gemeinde (vgl. Bchm.).

2) Kurze Wiedergabe der apostolischen Botschaft von der durch Christus verwirklichten und in seiner Gemeinschaft erfahrenen Erneuerung und Versöhnung 514—62.

Von dem „Heilswerk Christi" war bisher nur wenig die Rede gewesen, vgl. 120 215 36.8f. 44.10. Es war immer nur die angedeutete, meistens nur stillschweigend vorausgesetzte Grundlage, auf der die breit ausgeführten Heilserfahrungen (die Erwerbung des Geistes, der ζωή, der δόξα) und Heilserwartungen (die künftige Verklärung, die Auferweckung, die Verleihung eines himmlischen Leibes) sich aufbauten. Jetzt erst findet P. Gelegenheit, an das „Fundament" zu erinnern. Der Abschn., in fünf kleinen Absätzen rhythmisch gegliedert (514f. 16f. 18f. 20f. 61f.), ist ein geschlossenes Ganzes und bringt ein wirksames, kräftig und eindringlich vorgehaltenes Zeugnis von der durch Christus vermittelten „Erneuerung" und „Versöhnung", wie sie in der Gemeinschaft mit ihm erfahren (514—17) und durch die legitimen Botschafter aller Welt kundgegeben und angeboten wird (518—62).

Man achte auf die Partikeln, die die Glieder zusammenschließen: V. 16 ὥστε, V. 18 weiterführendes δέ, V. 20 οὖν und 61 weiterführendes δὲ καί. Der Rhythmus kommt auch in den wechselnden Beziehungen auf Christus und Gott zum Ausdruck: α und β sind Christus-Sätze, in γ, δ dominiert Gott, Christus erscheint subordiniert (wie 41—6 u. 13—15), ε redet ganz allein von Gott. — Vorher war 51—5 ausschließlich auf Gott, 56—10 auf Christus bezogen; τὰ δὲ πάντα ἐκ τ. θεοῦ ist Formel zur Überleitung von „Christus" zu „Gott".

Der Anschluß (γάρ) an das Vorhergehende, nach Bchm. durchaus organisch, scheint doch sehr lose. Persönliche Apologetik, Rechtfertigung der eigenen Lebensgestaltung und Evangeliumsverkündigung und Polemik kann nur in V. 16f. entdeckt werden. Auch ἀφορμὰς καυχήματος sucht man vergebens. Der Abschn. bringt das ap. Kerygma in positiver Darlegung, aber ohne apologetische Begründung, ohne Seitenblicke auf Entstellungen oder Mißdeutungen (abgesehen vielleicht von V. 16), und nur V. 14 stellt sich ein gewisser Anschluß dar, insofern daraus entnommen werden kann, woher der Ap. die Kraft zu der V. 11—13 bezeugten Rechtschaffenheit und Selbstlosigkeit nimmt.

Gegen Bt.s Kombination von V. 14 mit 13a ist einzuwenden, daß die Ekstase in V. 13 gar nicht als etwas Egoistisches oder Unterwertiges hingestellt ist.

α) Durchs Sterben mit Christus hin zum Leben für Ihn **V. 14f.**

Der kleine Abschn. gibt zunächst eine Einleitung **V. 14a**, dann in geschlossener logischer Folge die an das Sterben Christi gebundene Erfahrung. Die Einleitung stellt als beherrschendes Motiv für die ganze folgende Entwickelung wirkungsvoll die ἀγάπη τοῦ Χρ.[1] voran, was entweder die Liebe Christi (Luther, Bchm., Plr. u. a.) oder die Liebe zu Christus (Hfm.) bedeutet.

Für die Fassung des τοῦ Χ. als genit. subj. spricht der sonstige Sprachgebrauch bei P. (vgl. 13 13 Röm 5 5 8 35. 39 usw.), das Zurücktreten des (joh.) Motivs unserer Liebe zu Chr. (vgl. I 16 22 Eph 6 24) und die ganz parallele Stelle Gal 2 20, die ein guter Kommentar zu uns. V. ist. Also ziehen wir diese Fassung vor, wenngleich „die Liebe zu Christus" auch für P. sprachlich nicht unmöglich wäre und ebenfalls im Zusammenhang einen guten Sinn gäbe: Liebe zu Chr. wäre unsere Reaktion auf das Werk, das Christus für uns getan hat, und wäre identisch mit dem ζῆν τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι. Vgl. noch Juncker Ethik des P. II 15f.

Das Verbum συνέχει würde zu beiden Fassungen gut passen; denn συνέχειν von geistigen Zuständen gebraucht, meist passivisch (s. Pape), heißt ‚zusammenhalten' im Sinn von ‚ergreifen, bestimmen, erfassen, beherrschen, bedrängen, einen Drang oder Druck ausüben', vgl. Job 31 23 Sap 17 11 Test. Rub. 4 3 Phil 1 23, Fragm. Hermet. bei Laurent. Lyd. de mens. IV 53 (Reitz., Poim. 185 Z. 4f.); man schwankt, ob es hier mehr als Quietiv (‚in Schranken, im Zaum (Kühl), bei Sinnen halten, bändigen'), oder als Motiv (‚drängt uns, treibt uns', urget nos vg.) zu fassen sei: das Vorangehende (V. 13b, V. 11 εἰδότ. τ. φόβ. τ. κ. κτλ.) scheint ersteres zu empfehlen, aber das Folgende, das doch die genuine Auslegung gibt, spricht für letzteres: Christi Liebe treibt uns an zur völligen Hingabe an ihn. Auch so ist eine Anknüpfung an V. 11 – 13 gewonnen: als das uns bei unserem Auftreten leitende Motiv wird jetzt neben der Furcht des Herrn die Liebe Christi aufgewiesen und entwickelt; sogar speziell an das ὑμῖν V. 13b ließe sich V. 14a anhängen, aber die Auswirkung der Liebe Christi geht nicht auf das „Leben für Andere", „für die Brüder" (vgl. I Joh 3 16), sondern auf „das Leben für Ihn". Sehr bezeichnend ist nun κρίναντας. κρίνειν ist hier ‚ein Urteil fällen, eine Reflexion anstellen', vgl. 2 1 I 10 15 Apg 15 19; wenn wir uns also jetzt ganz und gar von der Liebe Christi drängen und führen lassen, so geht das zurück auf eine von uns bei oder nach der Bekehrung angestellte Reflexion, die uns nötigte, uns ganz der Liebe Christi hinzugeben. Diese Hingabe ist also nicht ‚blinde Unterwerfung', vielmehr tritt hier zu dem sonst betonten Motiv der ὑπακοὴ πίστεως Röm 1 5 16 26 vgl. 10 5 Röm 6 12 ff. 10 16 II Thess 1 8 die bewußte Überlegung und nachhaltige Versenkung in das von Christus geleistete Werk der Liebe hinzu, und das Resultat ist: Hingabe aus Überzeugung („mit Willen dein eigen").

Im Folgenden werden nun zwei durch ὅτι angeschlossene und durch καί mit einander verbundene Gegenstände und Ergebnisse dieser Reflexion angegeben, 1) das Sterben Christi und das dadurch bewirkte Sterben Aller V. 14b, 2) sein Sterben für uns, das bezweckt, daß wir nun nur für Ihn leben V. 15. Beide Sätze sind in der Form verwandt: V. 14b ist eine regelrechte Schlußfolgernng mit Prämisse und Schluß; V. 15 würdigt die Leistung nach ihrem Zweck und ihrer Folge; es entsprechen sich einmal die Vordersätze, sodann Schlußsatz und

[1] Nach Analogie von 13 13 Röm 5 5 ist gelegentlich auch an uns. St. ἀγ. τοῦ θεοῦ gesetzt.

Finalſatz[1]. Die Vorderſätze ſind auch wörtlich faſt identiſch, nur der Ton wechſelt: in 14a liegt er auf εἷς ὑπὲρ πάντων, in 15 auf ὑπὲρ πάντων. Andrerſeits ſcheint οἱ πάντες ἀπέθανον nur eine Variante für V. 15b zu ſein; denn geſtorben ſein iſt: frei geworden ſein für ein neues Leben mit neuen Zielen und neuen Zwecken.

Der erſte Satz **V. 14b** folgt dem Schema εἷς ὑπὲρ πάντων ... ἄρα οἱ πάντες[2]: „Stellvertretung", die in „Repräſentation" aufgelöſt wird. Urſprünglich heißt nämlich ‚ſterben für Andere': durch den eigenen Tod die Anderen vor dem Sterben bewahren, vgl. 1 Theſſ 5 10 Röm 14 15 5 6–9 9 3 16 4 u. dazu Deißm. Licht v. O. [2]84, [4]94 f., Joh 10 11 ff. 11 50 ff. uſw., weiter die antiken ſtellvertretenden Menſchenopfer ſ. Schwenn Menſchenopfer bei den Griechen u. Römern 1915.

Das Prinzip z. B. Vergil Aen. V 815 unum pro multis dabitur caput; beſonders wichtig die Beiſpiele, wo die Liebe als Motiv der Aufopferung aufgewieſen wird, vgl. Plato Symp. 7 p. 179 B, Epict. III 24 64 f., endlich Caſſ. Dio 64, 13 von der Opferbereitſchaft Othos: πολὺ γάρ που καὶ κρεῖττον καὶ δικαιότερόν ἐστιν, ἕνα ὑπὲρ πάντων ἢ πολλοὺς ὑπὲρ ἑνὸς ἀπολέσθαι ..... u. τοιοῦτον αὐτοκράτορα εἵλεσθε, ὅστις οὐχ ὑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ. ἀλλ' ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδωκε (vgl. Mk 10 45 Joh 11 49 ff.). Dieſer ganze Ideenkomplex klingt hier bei P. an.

Zum Gebrauch von ὑπέρ vgl. L. Wenger Die Stellvertretung im Rechte der Papyri 1906; A. T. Robertſon The use of ὑπέρ in business documents in the Papyri (Expoſ. 1919 II 321 ff.). Die beiden Bedeutungen ‚zum beſten von' und ‚an Stelle von' (= ἀντί) gehen in ὑπέρ leicht in einander über, vgl. Plr., Phlm 13.

Statt aber dementſprechend zu folgern: alſo haben die πάντες ihm ihr „Leben" zu danken oder hat er den πάντες das Sterben erſpart – zieht P. die Idee einer myſtiſchen Sterbensgemeinſchaft heran, die jedoch nicht wie in 4 7 ff. an das Leiden gebunden, auch nicht wie Röm 6 3 ff. an die Taufe, ſondern in und mit dem Kreuzestod als ſolchem gegeben iſt; er geht alſo zu der Idee der „Repräſentation" über, die von der Stellvertretung ſcharf zu ſcheiden iſt; wir kennen ſie aus Röm 5 12 ff., vor allem aus dem Satz 1 15 22 (ſ. J. Weiß z. St.), von dem unſer Wort jedoch eine charakteriſtiſche Abwandlung darſtellt, da hier gerade ein myſtiſches Sterben ἐν Χριστῷ gelehrt wird, das natürlich Vorbedingung für ein nicht genanntes Auferſtehen in Chriſtus iſt. Andrerſeits berühren ſich beide Stellen in der Betonung von πάντες. Während nämlich ſonſt die Geltung des ſtellvertretenden Sterbens und das Löſegeld auf „die Vielen" oder auf „uns" bzw. „euch" eingeſchränkt iſt und namentlich auch das myſtiſche Sterben ganz individuell-perſönlich gefaßt wird (vgl. Mk 10 45 1 Theſſ 5 10 Röm 5 6–8. 15. 19 Gal 1 4; für das myſtiſche Sterben ſ. 1 5 4 10 ff. Röm 6 2 Gal 2 19), iſt hier der Heilsbereich die ganze Menſchheit[3], vgl. auch 1 Tim 2 6 Röm 5 18, und die Konſequenz natürlich ζωοποίησις πάντων (1 15 21) oder die ἀποκατάστασις πάντων. Es liegt hier eben die Idee vom

[1] Vgl. zu dieſer für P. charakteriſtiſchen Gedankenſtruktur jetzt H. Leiſegang Der Ap. P. als Denker 1923, beſ. S. 16 ff.

[2] Wie in Röm 10 16 f. iſt die Prämiſſe in einem ſelbſtändigen Satz vorangeſtellt und nicht ein Vorderſatz mit εἰ wie Gal 2 21 3 29 Hebr 12 8; doch haben ℵ°C* sah. vg. arm. u. a. (nicht boh.), rec. (vgl. v. Soden I 1982 u. i. App.) auch hier εἰ, das an ſich vor εἷς leicht ausfallen konnte (Debr. Gramm. § 451, 2), aber als ſekundär doch fernzuhalten iſt, da mit εἰ die Diktion ſehr an Wucht verliert, vgl. noch Hſm. ἄρα κτλ. iſt gewiſſermaßen das erſte „Ergebnis" der Reflexion. Nach Bt. iſt ὑπὲρ πάντων vielleicht eine aus V. 15 eingedrungene Randbemerkung.

[3] οἱ πάντες iſt ‚ſie alle', nämlich ‚die Genannten alle', vgl. Phil 2 21 1 9 22, Debr. Gramm. § 275, 7.

δεύτερος ἄνθρωπος I 15 47 zugrunde, der genau wie der πρῶτος ἄνθρωπος, Adam, die ganze Menschheit repräsentiert. Auch Christus ist der typische Mensch, der (wie eine platonische Idee) alle Glieder der Gattung in sich einschließt[1].

V. 14b verlangt eine das Auferstehen beleuchtende Ergänzung, etwa ‘auf daß gleichwie Christus ist auferstanden, ebenso auch in Christus Alle lebendig werden’, vgl. I 15 22 Röm 6 4; sie wird in **V. 15** gegeben, aber doch in sehr freiem Anschluß und in abgewandelter Form: das mystische Denken wird unvermerkt in ethisches Denken übergeleitet (vgl. ähnlich Gal 2 19 f.). Zwar kann der Einsatz noch mystisch verstanden werden. Erwägen wir indes die Fortsetzung mit ihrem starken ethischen Pathos ‘nicht mehr für sich, sondern für Ihn’, dann liegt die Annahme näher, daß P. die Idee der mystischen Repräsentation zugunsten der ethischen Reaktion auf den Opfertod wieder fallen gelassen hat. οἱ ζῶντες 4 11 sind dann nicht die Mit-Ihm-Erweckten, sondern die dank seines stellvertretenden Todes „am Leben Gebliebenen“, und ὑπ. πάντ. ἀπέθ. ist wiederholt, um unter Aufgabe der mystischen Gedankenreihe die schon V. 14 erwartete Konsequenz der Stellvertretungs- oder „Verschonungs“-idee zu ziehen und zu verwerten (οἱ ζῶντες — statt οἱ πάντες — scheint eine absichtliche Einschränkung auf die zu sein, die sich tatsächlich haben retten lassen). Dann bezeichnet μηκέτι also nicht den Inhalt eines neuen Lebens, sondern einen neuen Zweck und Inhalt des Lebens (1 Petr 4 2).

‘Nicht mehr für sich leben, sondern für den ...’ ist die Formel für die mit der Bekehrung vollzogene Verlegung des Zwecks und Zentrums unseres Lebens aus dem Ego in den göttlichen Herrn, vgl. Röm 14 7 f., Philo quis rer. div. haer. 111 p. 488 ζῆσαι θεῷ μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ, de mut. nom. 213 p. 611 τὰς τῶν ἀνθρώπων φυγεῖν σπουδὰς καὶ θεῷ μόνῳ ζῆσαι. S. auch Röm 6 11 7 4 12 1.

Das Leben ist also nicht mehr der Selbstsucht geweiht (vgl. Phil 3 19), sondern dem Christus Röm 14 7 f. Gal 2 20, und das Motiv ist neben dem Vorbild, das Christus durch sein Sterben gegeben hat (Phil 2 4 ff. Röm 15 3), die Dankbarkeit, die dem Lebensretter (d. i. dem, der für uns = an unserer Stelle gestorben ist) gezollt wird, vgl. Gal 2 20; ein dankbares Gedenken, das indes nicht einem Toten gilt oder pietätvolle Fortsetzung des Lebenswerkes ist, das ein Toter hat abbrechen müssen, sondern das einem aus dem Tode Auferweckten geweiht ist. Der Hirt, der sich für die Schafe geopfert hatte, ist lebendig geworden, und die Geretteten können ihren Dank ihm persönlich weihen. So wird mit τῷ ἐγερθέντι der Passus wirkungsvoll abgeschlossen: dem Leben ist das letzte Wort gelassen. Ob ὑπὲρ αὐτῶν (dafür sah. min. ὑπὲρ πάντων) auch zu τῷ ἐγερθέντι gehört, was möglich ist (vgl. Röm 4 25 b), ist eine müßige Frage; wichtiger ist jedenfalls die Verbindung ζῶσιν τῷ ἐγερθέντι: sie leben für einen, der lebendig ist; sie danken, sie dienen einem lebendigen Herrn, dessen Eigentum sie geworden sind, vgl. Röm 14 8 f.

Das sind also die Realitäten, auf die unsere Reflexion sich richtet, und in denen der Drang der Liebe Christi sich auswirkt. Das Sterben Christi ist eine Liebestat Joh 15 13, die sei es in mystischem Zwang, sei es durch ethische Besinnung die Geretteten, Erworbenen, Gewonnenen ganz in den Dienst des Herrn und Retters hineinstellt. Die Ethisierung der Christus-Mythe, ihre Überführung in echte persönliche Frömmigkeit ist hier bei P. zur Vollendung

[1] Zur Idee von der Repräsentation vgl. Philo Quaest. in Gen. II 11, Hermas Sim. VII 3. S. noch Holtzm. Neutest. Theol. ²II 123 f., Feine Theol. ³248 f.

gelangt. So groß auch die Verwandtschaft der paulin. Lehre mit der der Mysterienkulte ist (vgl. o. S. 41. 149, dazu noch A. Loisy Les mystères païens et le mystère chrétien 1919), so hat die Sicherheit, das ethische Pathos und die Gefühlswärme, womit der Ap. die Lehre vom Sterben und Auferstehen des Christus und von unserem Anteil daran auswirkt und seinen Lesern veranschaulicht, in den heidnischen Kulten, jedenfalls nach den uns erhaltenen Zeugnissen, keine Parallele.

β) Von der großen Veränderung und Erneuerung, die wir erlebt haben **V. 16f.**

Durch zweimaliges ὥστε sind die vier kurzen Sätze von Abschn. β als Folgerung aus α gekennzeichnet; wie die Stichworte ἀπὸ τοῦ νῦν, νῦν οὐκέτι, καινὴ κτίσις und mit voller Deutlichkeit das letzte ganze Sätzchen zeigen, will dieser Abschn. die gewaltige und radikale Veränderung veranschaulichen, die durch Christi Sterben und unser Sterben mit ihm in uns zustande gebracht ist. V. 16f. hängen also aufs engste mit V. 14f. zusammen: ἀπὸ τοῦ νῦν ist: seit Christus gestorben ist und seit wir gestorben sind, d. i. unser alter Mensch (Röm 6 6), unsere σάρξ, seit daher auch kein εἰδέναι κατὰ σάρκα mehr möglich ist, da alle Beziehungen zur σάρξ abgebrochen sind. Eine καινὴ κτίσις sind wir geworden, weil wir „gestorben sind" und — dieser Gedanke war zu ergänzen — ebenso wie Christus eine καινότης ζωῆς gewonnen haben Röm 6 4. Und darum gilt auch V. 17b. Die vier Sätze stellen zwei Paare dar: V. 16b ist eine spezielle, aber sehr wichtige Anwendung des allgemeinen Satzes 16a, und V. 17b eine Erläuterung zu 17a, speziell zu καινή. Das zweite Gedankenpaar V. 17 ist durch ὥστε als Folgerung aus dem ersten oder aus V. 14f. (parallel mit V. 16) hervorgehoben; die Folgerung bedeutet eine Steigerung und Verallgemeinerung: in V. 17 steht das Gewaltigste, was P. über das Werk Christi sagen kann.

Das den Satz eröffnende ἡμεῖς **V. 16a** ist nicht ohne Gewicht: hatten wir in α allgemeine Reflexionen, so kommt jetzt persönliche Erfahrung und persönliche Verpflichtung zum Wort; nur daß P. seine Freunde und Gesinnungsgenossen mitzeugen läßt. Mit ἀπὸ τοῦ νῦν[1] ist die große einschneidende Wende der Bekehrung fixiert, die das Leben in zwei völlig verschiedene Hälften zerlegt (vgl. Lk 5 10 Dan 4 34a LXX), der Moment, wo die Äonenwende für uns angebrochen, wo das Evangelium von uns bejaht worden ist, vgl. 6 2 Röm 5 11. Genau genommen ist V. 16 das Bekenntnis eines Ebenbekehrten. Aber P. hat den Bekehrungsstil für weitere Phasen des Lebens auch sonst gern festgehalten; er vergegenwärtigt sich dann eben das einschneidende Erlebnis mit größter Lebendigkeit. — Die Wendung 'niemand nach dem Fleische kennen' setzt voraus, daß die σάρξ eine der Größen ist, die „von jetzt ab", d. i. seit der Bekehrung „nicht mehr" für uns existiert, vgl. Röm 8 12 7 5f. Gal 5 24. An uns. St. braucht es indes nicht ausschließlich die „sündige" Welt zu sein, von der wir uns losgesagt haben, sondern κ. σ. kann auch die „natürliche" Welt bedeuten, die Welt des alten Äon mit all ihren sündigen und nicht-sündigen Beziehungen (vgl. noch zu 10 3). εἰδέναι (und ähnlich γινώσκειν und γνῶναι) heißt hier entweder: mit jem. verkehren, die Bekanntschaft anerkennen, von jem. etwas wissen wollen, oder: jem. in einer bestimmten Richtung auffassen, und predigen, vgl. I 2 2 I Thess 5 12 Ignat. ad Sm. 9 1, in der Negation also: die Bekanntschaft, den Verkehr verleugnen, die Anerkennung verweigern oder nichts von

[1] Über die Verwendung der Formel in der Gerichtssprache vgl. Deißm. Neue Bibelst. 80f., Eger Rechtsgeschichtl. zum N. T. 1919, 20. Vgl. sonst Jes 18 7 Ps 130 (131) 3.

jem. wissen wollen, vgl. Mt 7 23 Mk 14 71 Par. Nun ist (wie in V. b) die Frage, ob κ. σ. zu οὐδένα (zu Χρ.) oder zu οἴδαμεν (ἐγνώκαμεν) zu ziehen ist; beides ist an sich möglich, vgl. einerseits I 10 18 τὸν Ἰσραὴλ κ. σ., Röm 4 1, andrerseits 1 17 κ. σ. βουλεύομαι, 11 18 καυχῶνται κατὰ σάρκα, Joh 8 15 ὑμεῖς κ. σ. κρίνετε (κ. σ. bei Verben, die eine Denkfunktion ausdrücken). Darnach hätten wir die Wahl zwischen den Umschreibungen (1) ‚niemand, sofern er sarkischer Natur ist' oder ‚der noch in der σάρξ lebt', „kennen", anerkennen oder nach dem, was er κατὰ σάρκα ist (das Sarkische hängt dann dem Objekt des Kennens an; so Klr., Hnr., Schm., Plr.); oder (2) ‚niemand mit unerleuchtetem Sinn, nach den Regeln und Bedingungen, Neigungen und Vorurteilen der σάρξ beurteilen und würdigen' oder ‚sein Urteil über jem. bilden auf Grund der Überzeugung, daß in dem sarkischen (nomistischen) Wesen der entscheidende Wert des Menschen enthalten sei' (Bchm., s. auch Rück., Hfm., Gdt., J. Weiß) — hier wird das erkennende Subjekt vom Sarkischen bestimmt. M. E. laufen beide Fassungen auf die gleiche Motivierung hinaus und ist eine Unterscheidung nicht möglich: wenn sarkische Bedingungen bei einem Urteil sich geltend machen, werden sie meist sowohl beim Subjekt, wie beim Objekt hervortreten; es ist also eigentlich wie in καυχῶνται κατὰ σάρκα Weise und Stoff des Erfassens nicht zu scheiden (so auch Rück., Hfm., Gdt.). Wir sagen also: alles, was bei einem Menschen κ. σ. ist, seine natürlichen, durch Abstammung, Ansehen bei Menschen, Besitz und Stand, Bildung und Begabung (vgl. dafür bes. I 1 26 ff.) gegebenen Vorzüge und Eigenheiten existieren für unsere Beurteilung nicht mehr und machen uns keinen Eindruck mehr, und wenn die Menschen noch nicht aus den Fesseln der σάρξ befreit sind, haben sie uns überhaupt nichts zu sagen. Die ganze Wendung ist aus der Bekehrungsanschauung zu begreifen; denn bei der Bekehrung bricht der Mensch mit seiner ganzen bisherigen Umgebung, vgl. Mk 3 33 Mt 8 22 7 23 Lk 9 61 f. 14 26 f. I Petr 4 4. V. 16a ist eine Gnome, die die weitesten und mannigfachsten Beziehungen erlaubt, u. a. auch auf die Urapostel und das Ansehen, das sie aus „sarkischen" Gründen genossen Gal 2 6, oder auf die judaistischen Rivalen, die sich ἐν προσώπῳ = κατὰ σάρκα rühmen 5 12 11 18 ff. Die einzige konkrete Anwendung freilich, die P. selbst macht, bezieht sich auf den Christus: **V. 16b** ist eine spezielle Anwendung von V. 16a[1], vielleicht die spezielle Anwendung, an die vornehmlich gedacht war (Schm.), jedenfalls die bedeutsamste Anwendung, von der am allerwenigsten Abstand genommen werden darf, und die darüber grundsätzlich entscheidet, ob man noch der Sphäre der σάρξ und des alten Äon angehört oder nicht. Der Vordersatz εἰ καὶ ἐγνώκαμεν nennt ausdrücklich, was vor dem Moment des νῦν gewesen ist oder sein mag[2], und hebt somit die Veränderung, die eingetreten ist, deutlicher hervor; aber für οὐδένα ist nun Χριστόν eingesetzt und zwar hinter κατὰ σάρκα, so daß dies zwischen Verbum und Objekt sich einschiebt und den Ton hat[3]. Die Anwendung auf Christus

[1] Dieses logische Verhältnis von a und b würde durch Verbindungspartikeln wie δέ (K) oder γάρ gestört; möglich wäre nur οὖν oder dgl. Doch wird das nicht geboten. G it. vg. pesch. (W) haben καὶ εἰ.

[2] Die Frage, ob der Vordersatz kategorisch oder hypothetisch oder gar irreal gefaßt werden muß, ist weiter unten zu erörtern.

[3] κατὰ σάρκα X. ist die richtige Lesart; die Stellung X. κατὰ σ. in Dd Orig. boh. sah. (eine interessante Konstellation!) ist sekundär, ebenso die Zufügung von κατὰ σ. im Nachsatz im W-Text (DGdg). Eine Origenes-Lesart (Orig. δ 48, 78) ist auch ἔγνωμεν.

überraſcht zunächſt: um Chriſti willen haben wir die Beziehungen zur σάρξ abgebrochen; nun ſcheint auch er zu den Perſonen gerechnet, die mit ihren Beziehungen zur σάρξ für uns verſunken ſind, zu den „Toten", von denen wir uns „losgeſagt haben" [1]. Natürlich macht der Zuſammenhang dieſes Mißverſtändnis unmöglich (V. 17!). Dann muß das Sarkiſche, was nach V. 16b abgetan iſt, entweder am Chriſtus oder an unſerer Erkenntnis Chriſti, an unſerer Auffaſſung von ihm gehaftet haben: in erſterem Fall iſt κ. σ. zu Χριστόν (ſo die Meiſten), im letzteren als nähere Beſtimmung zu ἐγνώκαμεν zu ziehen (Bchm., Lütgert Freiheitspredigt 58, J. Weiß P. u. Jſs. 24ff. u. a.).

Die Zahl der nun möglichen Auslegungen iſt ſo verwirrend groß, daß man wirklich ernſtlich überlegt, ob nicht τὸν Χριστόν als Gloſſe geſtrichen werden kann (ſo die Verisim. 99, vgl. auch Rück.); dafür könnte ſprechen, daß ja im Nachſatz kein Objekt ſteht. Aber als Gloſſe wird τὸν X. noch unbegreiflicher. So müſſen wir doch nach einer methodiſch begründeten Entſcheidung des überlieferten Textes ſuchen.

Wir gehen am beſten von dem einfachen Objekt τὸν Χριστόν aus. Da iſt zunächſt die Meinung auszuſcheiden (1), τ. X könne die jüdiſche Meſſiasidee oder die jüdiſche Meſſiasgeſtalt bezeichnen, wie ſie auch P. vor der Bekehrung in ſich getragen hat. Es wäre dann zu überſetzen 'wenn wir auch einmal den Meſſias auf fleiſchliche Weiſe, d. i. mit jüdiſch-nationalem Vorurteile, aufgefaßt haben' (κατὰ σ. alſo zu ἐγνώκ.); ſo Baur Paulus [1]288 = [2]I 30, Holſten Ev. d. P. u. Ptr. 428ff., ähnlich Schm. 245, weiter G. Findlay Exp. 8 XII (1916) 94f., Brückner Entſt. d. paulin. Chriſtol. 25ff, Clemen P. I 357f., Weinel P. [2]120, D. Smith Life a. letters of P. 362f., Touſſaint I 470. Eine Anſpielung auf die verkehrte Meſſiastheologie des Phariſäers P. würde die Struktur des Satzes (εἰ καὶ ... ἀλλὰ νῦν οὐκέτι) ſehr wohl erlauben; auch hat dieſe Erklärung den Vorteil, daß ſie indirekt auch die Judaiſten mit ihrer doch auch noch jüdiſch gebundenen Chriſtologie trifft. Trotzdem iſt ſie in einem paulin. Brief, und noch dazu im vorliegenden Zuſammenhang, unmöglich: τὸν X., ohne weitere Einſchränkung, kann da unmöglich etwas anderes bedeuten als den wirklichen Chriſtus, Jeſus Chriſt, vgl. V. 17.

Da iſt die nächſtliegende Auffaſſung (2) die auch von P. vor ſeiner Bekehrung geteilte fleiſchliche Beurteilung Jeſu Chriſti, die ſeine Verwerfung, Verurteilung und die Verfolgung ſeiner Jünger zur Folge hatte (Plr., Oepke Miſſionspredigt 133f., Bchm. u. a.). Das „fleiſchliche Kennen oder Auffaſſen Chriſti" wäre dann die Leugnung ſeiner Sendung, ſeiner Meſſiaswürde, ſeiner Gottesſohnſchaft, auf Grund eines Meſſiasideales, deſſen weſentliche Eigenſchaften und Bedingungen (äußerer Glanz, Erringung der Anerkennung der jüdiſchen Autoritäten, Triumph über die Feinde des jüdiſchen Volkes uſw.) der Geſtalt Jeſu fehlten. Auch dieſe Erklärung paßte an ſich gut in den Zuſammenhang, vgl. u. a. τὰ ἀρχ. παρῆλθεν V. 17. Sie hat indes das Bedenken gegen ſich, daß die Wendung ἐγνώκ. κ. σάρκα doch ein wunderlicher Ausdruck für eine auf Verwerfung und Verkennung auslaufende Beurteilung wäre; ſollte P. nicht ein ſtärkeres Wort gebraucht haben (etwa ἠθετήκαμεν bzw. κατὰ σάρκα γινώσκοντες ἠθετήκαμεν), wenn er die fleiſchliche Verkennung Jeſu gemeint hätte? Auch iſt ſchwer zu verſtehen, warum P. hier mit ſo viel Nachdruck von ſeiner früheren Verkennung Chriſti ſpräche.

Viel eher würden Zuſammenhang und auch Wortlaut die Beziehung auf eine frühere, aber jetzt abgeſchloſſene Periode der chriſtlichen Lehrtätigkeit des P. zulaſſen, in der auch ſein Evang. mehr jüdiſch gebunden war (3)[2]. κατὰ σάρκα γιγν. τ. X. hieße dann: den Chriſtus Jeſus in fleiſchlicher Weiſe auffaſſen, d. i. auf ſeine fleiſchliche Erſcheinung ungebührlichen Wert legen und ihm vielleicht dazu noch fleiſchliche Eigenſchaften andichten, die Jeſus auch während ſeiner menſchlichen Erſcheinung nicht beſaß. Aber dieſe Hypotheſe von einer zweiten Bekehrung des P. (die übrigens noch vor Theſſ gelegen haben müßte, da die Chriſtologie dieſer Briefe organiſch mit der der ſpäteren zuſammenhängt und keineswegs ein γινωσκ. κ. σ. darſtellt) iſt undurchführbar. Sie ſcheitert an der Darſtellung Gal 1$_{15}$ff. und an unſ. St. an dem νῦν und ἀπὸ τοῦ

[1] Man könnte ja auch exemplifizieren: εἰ καὶ ἐγνώκ. κ. σ. πατέρα ἢ μητέρα, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.

[2] Vgl. J. W. Straatman Paulus 80ff., Schnd., Klr., D. Weber Bibl. Zeitſch. 2, 178ff.

νῦν, womit nur eben der Moment der Bekehrung zum auferstandenen Christus gemeint sein kann (es ist 5 14 ff. von zweimal, nicht von dreimal Geborenen die Rede), s. noch Clemen II 355 ff.

Sofern wir uns nicht mit (2) zufrieden geben wollen, bleibt als Deutung der fraglichen Wendung nur noch übrig ein Kennen, Würdigen des Christus in seiner Fleischesgestalt (κ. σ. zu X.) und in den seiner fleischlichen Erscheinung zukommenden Attributen oder ein Erfassen Christi nach den Regeln des Fleisches (κ. σ. zu ἐγνώκ.). Darauf führen auch die bekannten Aussagen des P. über den Χριστὸς ἔνσαρκος vgl. Röm 9 5 1 3 τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δ κατὰ σάρκα. 15 8 Gal 4 4 II Kor 13 4. Da ist nun die nächstliegende Deutung (4) ein Gekanntsein Jesu in seiner Fleischesgestalt, in den Tagen seines Fleisches bzw. ein durch das Fleisch vermitteltes Gekanntsein Jesu, wie es das Vorrecht der persönlichen Jünger gewesen ist; sie scheint indes wegen der ersten Pluralis nur unter der Voraussetzung durchführbar, daß auch P. eine Begegnung mit Jesus vor dem Kreuzestode gehabt habe. Für diese Hypothese hat sich neuerdings vor allem J. Weiß eingesetzt (Jss. u. P. 23 ff., vorsichtiger Urchr. 117 f. 137. 347), vgl. aber auch Ltzm., Bt., J. G. James The theology of Paul and the teaching of Jesus, Exp. Times 1915 p. 9; A. M. Pope Exp. 1923 II, 38–48, der P. mit dem „reichen Jüngling" identifizieren möchte (!); Moulton u. Ramsay Exp. 8 II (1911) 16 ff. 296 ff.; Moulton From egypt. rubbish heapes 59 ff. Man kann indes schon fragen, ob P. sein entscheidendes Schauen des verklärten Herrn so einfach, wie er es I 9 2 tut, ausgedrückt haben würde, wenn er auch schon den sarkischen Jesus gesehen gehabt hätte. Viel gewichtiger ist das Bedenken, daß P. dann in einer Wendung zwei sehr heterogene Dinge zusammengefaßt haben würde: seine Begegnung mit Jesus, deren Wirkung doch damals Verachtung, Entrüstung zur Folge gehabt haben müßte, und den Umgang der Jünger mit dem Herrn auf Erden – nur diese konnten sich ihres κ. σ. γιγν. τ. X. rühmen, er konnte sich dessen nur schämen. Die Erklärung ist daher nur bei der Annahme ungenauer Ausdrucksweise zu halten. Dann ist einmal möglich, daß P. in erster Linie die persönlichen Jünger Jesu meint (4a), die um des persönlichen Verkehrs willen, den sie mit Jesus gehabt haben, in der Gemeinde eine besondere Schätzung genießen und gegen Andere, die sich dieses Vorzugs nicht rühmen konnten, ausgespielt werden; und er rechnet sich mit einer gewissen Übertreibung (Ltzm.[1]) in diese Schar mit ein, weil er ja auch einmal eine „Begegnung" mit Jesus gehabt hat.

Eine zweite Möglichkeit ungenauer Ausdrucksweise (4b) wäre der freie Gebrauch des 'wir', den wir wahrscheinlich auch I Joh 1 1 ff. haben (s. m. Ausleg. in Ltzm.s Hdb. z. St.)[1], wobei der ganzen Gemeinschaft etwas zugeschrieben wird, was eigentlich nur einige hervorragende Vertreter erlebt haben.

Eine leichte Variation wäre eine dritte Erklärung (4c), die Einschränkung des 'wir' auf die Freunde und Mitarbeiter des P., die wirklich persönliche Jünger gewesen sein könnten, wie Barnabas und Silas[2].

Es gibt indes noch eine letzte Möglichkeit, die natürlichste Übersetzung (persönliche Berührung mit dem irdischen Jesus) ohne jede Hilfshypothese auf P. zu beziehen (5), d. i. die hypothetische oder irreale Fassung des Vordersatzes 'angenommen, ich hätte den Chr. nach dem Fl. gekannt' (hypothetischer Realis) bzw. 'selbst wenn ich den Chr. nach dem Fl. gekannt hätte, was ja nicht der Fall ist', d. i. 'selbst wenn ich in derselben angeblich so beneidenswerten Lage wie die Urapostel wäre ...' (so Hnr. u. ähnlich Reitz. Myst. 195 ff. [2]227 ff.; Ltzm.[2]; Loisy Ep. aux Gal. 1916, 69 f.; Mundle D. rel. Leben d. Ap. P. 1923, 86 ff.). Ich möchte diese Auslegung nicht ganz ablehnen, muß aber betonen, daß die Beziehung des Vordersatzes auf einen Tatbestand mir in jeder Hinsicht natürlicher vorkommt.

'Verkehr oder eine Begegnung mit Christus gehabt haben' ist indes nicht die einzig mögliche Deutung der schwierigen Wendung. Noch in anderer Weise haben Viele, insbesondere P., Christus nach dem Fleische (oder auf fleischlichem Wege) kennen gelernt (6), nämlich aus Überlieferung, wie sie in den Gemeinden verbreitet wurde, und wie sie ihm von einzelnen Männern seiner Umgebung (Barnabas, Silas, Markus) zugetragen wurde. Könnte P. nicht auch von solchem indirekten Kennenlernen Christi

[1] Vgl. noch Pesach. X 5 S. 195 f. Beer in der Gießener Mischnah!

[2] Weniger wahrscheinlich ist die ausschließliche Beziehung des Vordersatzes auf die Gegner (so Hilgf. ZWTh 1888, 197 ff.), da hätte P. kaum die 1. Plural. gewählt.

bezeugen, es sei für ihn jetzt wertlos und abgetan? (so Kühl, Bt.). Gegen diese Auskunft ließe sich einwenden, daß diese Quelle der Kenntnis ja immer noch floß, also nicht durch ein Machtwort verstopft werden konnte. Doch kann οὐκέτι γινώσκ. ja auch bedeuten, er mache von solchem Kennen keinen Gebrauch mehr. Die Erklärung hat jedenfalls den Vorzug, daß sie die Aussage des Vordersatzes ohne jeden Abzug akzeptiert.

So scheint mir eine sichere Entscheidung für eine der vorgetragenen Auffassungen nicht möglich; die meiste Wahrscheinlichkeit hat für mich 4b, dann 4c oder 4a; diskutierbar ist auch 5, 6 und 2.

Die meisten der von uns als wahrscheinlich oder wenigstens erwägenswert bezeichneten Erklärungen der schwierigen Stelle (4. 5. 6) haben das gemein, daß sie P. mit großem Nachdruck verkünden lassen, daß alle Beziehungen zum irdischen Jesus „jetzt" wertlos geworden sind und keinerlei Vorrechte oder Vorzüge in sich schließen, und daß auch die Überlieferung von diesem Jesus, die auf den persönlichen Verkehr mit ihm sich beruft und stützt, gegenüber dem Werk des verklärten Herrn (3_{17}!) bedeutungslos ist. Wie Jesus seine Verwandten κατὰ σάρκα nicht mehr kennt (Mk 3_{33} Par.), so will auch P. um die Gestalt Jesu vor der Passion sich nicht mehr kümmern (vgl. auch Mt 7_{22} f. Phil $3_{8.13}$ f.). Das Wort konnte ihm dazu dienen, die Prärogativen der Urapostel niederzubrechen, die der Anerkennung seiner Gleichberechtigung im Wege standen, vor allem auch die Scheinvorzüge seiner kor. Gegner zu entwerten und alle etwaigen Einwürfe abzuwehren, die aus „Worten Jesu" gegen ihn erhoben werden mochten, vgl. Pf. Klem. hom. XVII 19. Vermutlich setzt P. dabei voraus, daß Sinn, Bedeutung und Tragweite des Satzes den Lesern aus früheren Ausführungen bekannt war oder auf Grund davon ohne weiteres einleuchten mußte. Wenn X. κατὰ σάρκα oder ἡμεῖς ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, wenn der 'Heiland in Palästina', 'Jesus der Lehrer und Prophet' Schlagworte der Judaisten in Kor. waren und ihr Gebrauch zu ihrem καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ gehörte, dann muß auch schon in Kor. bekannt gewesen sein, wie P. seine Position demgegenüber rechtfertigte; eine genauere Beweisführung wäre sonst unerläßlich gewesen. — Dagegen hat die Hypothese Lütg.s und Schl.s, daß P. hier sein Ev. und seine Person gegenüber noch radikaleren Pneumatikern verteidigt, keine Wahrscheinlichkeit. Im allgemeinen ist es schwer begreiflich, wie gerade dem P. der Vorwurf sarkischer, nicht-pneumatischer Christologie gemacht werden konnte. Auch fehlt in unsr. Abschn. jeder Gegenbeweis, insbesondere jede Verteidigung des den Pneumatikern ärgerlichen Evang. vom gekreuzigten Christus.

Die Wichtigkeit unsr. St. für das Problem P. und Jesus (bei dieser Auslegung) kann nur noch mit wenig Strichen angedeutet werden. Gewiß bedeutet dieser polemische Satz nicht völlige Ausschaltung der irdischen Arbeit und Lehrtätigkeit, nicht völlige Gleichgültigkeit gegenüber seiner eigenen Lehre, wie sie uns in der synoptischen Überlieferung gesammelt vorliegt, aber er setzt doch voraus, daß dieser Teil der Überlieferung nicht zum Fundament gerechnet werden konnte, daß seine genauere Kenntnis kein Erfordernis für einen Ap. war, daß damit nicht gegen ihn agiert werden durfte, daß P. selbst die Aneignung und Mitteilung solcher Überlieferungen zwar nicht unterlassen, aber nicht als wesentliches Stück betrieben haben kann, daß ein Schüler des P., der ein Evangelium zu schreiben unternahm, dies nicht gerade als Schüler des P. getan haben und den Antrieb dazu nicht gut direkt von P. empfangen haben kann; er läßt weiter darauf schließen, daß der, der so schrieb, in diesem Punkte eine gewisse Schwäche seiner Position und Unterlegenheit fühlte, weil er sich eben nur cum grano salis unter die einrechnen konnte, die den Herrn noch κατὰ σάρκα gekannt haben, und jedenfalls mit reichlichen Kenntnissen in diesem Stück seinen Gemeinden nicht dienen konnte. Man darf den Ausruf freilich nicht nach allen Seiten pressen, sondern muß ihn (wie ähnlich die Aussagen Gal 1f.) als „Kampfeswort" würdigen, wenn man es auch fast mit Bt. einen „Verzweiflungsakt" des P. nennen kann, daß er in dieser schroffen Weise die Autorität des irdischen Jesus ablehnt. Das Wort ist jedenfalls das Motto für die eigenartige positive Christus-Auffassung des P., ihre Konzentration auf den Durchgang des Christus durch den Tod zum Leben, eine Tendenz, deren Bedeutung vor allem darin liegt, daß nun die Christus-Lehre den Kultlehren der Mysterienreligionen wieder angenähert wurde, die sich ja auch im Wesentlichen in dem Mythus vom Sterben und Auferstehen des Kultgottes erschöpfte, wie sie denn der synopt.-joh. Überlieferung von einem Wirken und Lehren des Heilandes auf Erden nichts oder wenig Gleichwertiges entgegensetzen konnten. — S. noch Brückner Christologie 41 ff.; J. Weiß J. u. P. 24 ff.; Feine Theol. ^{5}216. 221; Holtzmann Theol. ^{2}II 229 ff.; Weinel Theol. ^{3}426 ff.; Morgan

Religion a. theology of Paul 252ff.; Jones The N. T. in the 20th century 1914 p. 46ff.; G. Machen The origin of Pauls Religion 1921, 117ff.; H. Leisegang Der Ap. als Denker 1923, 25ff.

V. 16a und b war ausschließlich negativ formuliertes Zeugnis; V. 17 bringt nun das Positive, aber in ganz neuen Begriffen; die genuine positive Antithese müssen wir aus den Negationen erschließen. Auffallend bleibt es, daß P. das so naheliegende Stichwort κατὰ πνεῦμα oder ‚Christus, der πνεῦμα ist' 3 17 unterdrückt und ohne jede, nach ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα so nötige Näherbestimmung einfach fortfährt εἴ τις ἐν Χριστῷ. Allerdings ist ἐν X. εἶναι an sich eine ganz feste Formel und die unzweideutige Umschreibung eines bestimmten Zustandes, es ist das ‚in der Gemeinschaft, im Banne Christi sein' in seiner vollsten Bedeutung[1], vermittelt durch das Eingehen in die Gemeinschaft mit seinem Sterben und Auferstehen V. 14f. und mit seiner pneumatischen Kraft 3 17. Eine dieser Auslegung entsprechende Bestimmung (etwa ἐγνωκὼς αὐτὸν κατὰ πνεῦμα oder εἴ τις ἐν X. τῷ ἐγερθέντι κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) haben wir also hinzuzudenken, um V. 17 wirklich als positive Folgerung aus V. 16 zu begreifen[2].

Die entscheidende Formel für die Wirkung und Bedeutung der Christus-Gemeinschaft, die P. herausbringt, ist nun καινὴ κτίσις[3] (Gal 6 15). Wie zum Überfluß die erläuternde „Glosse" 17b noch verdeutlicht, ist (wie V. 4 6) damit das Werk Christi in den erhabensten Rahmen eingespannt, den der jüdisch-urchristlichen Zweiäonenlehre (s. m. Buch Taufe und Sünde 146ff.). Wie am Anfang der ersten Weltperiode die Schöpfung Adams steht, so setzt auch die neue Periode mit einer Menschenschöpfung ein: der Christ ist der wiederhergestellte Adam Kol 3 10f., und im Lichte dieser Lehre bedeutet die Aufnahme eines Menschen in die Christus-Gemeinschaft nichts Geringeres als die Verwirklichung des messianischen Äon. In jubelndem Siegeston und überfliegendem Optimismus sieht P. die Welterneuerung bereits vollendet: „das Alte", d. i. der alte Äon mit seinem Elend, seiner Sünde, seiner Gottesfeindschaft ist untergegangen; die verheißene, sehnsüchtig erwartete Welterneuerung, die ἀποκατάστασις πάντων (Apg 3 21) ist realisiert. Wahrscheinlich spielt P. V. 17b an Jes 43 18f. und 65 17 an (vgl. auch II Petr 3 13 und Apk 21 4f., dazu Charles im Intern. crit. comm. II 202). Die Vergleichung mit der reinen Verheißung Apk 21 3–5 lehrt uns den Schwung und die Kühnheit der paulin. Antizipation ermessen.

Zu der Einbeziehung von καινὴ κτ. in den Vordersatz und der Fassung von 17b als Nachsatz (so schon Marc., Tert., vg.) s. Bchm. Der Zusatz τὰ πάντα (in W- und K-Zeugen, auch pesch., nicht vg.) stammt aus Apk 21 5. — ἰδού dient zur Unterstreichung des folgenden Zeugnisses, vgl. Lk 11 41 Apk 21 5 ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα, Jes 49 9 (s. u.), Iren. Apostol. Verkünd. 96 ‚siehe, wir sprechen mit dem Vater und stehen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüber.' — Eigentümlich liest Beatus Hispan. (8. Jhdt.): que ergo in Christo non vacua creatura (Biblia Sacra 1915, 540); non vacua ist οὐ κενή (κενή entstand durch Verschreibung aus καινή und wurde durch die Negation verständlich

[1] Deißmann Die neutest. Formel „in Christo Jesu" 1892 S. 82ff. 97f. 108; eine sehr gute Übersicht bei J. Weiß Urchrist. 360f.

[2] Gewiß würde V. 17 besser an V. 15 anschließen; aber Streichung der gewichtigen und geistvollen Bemerkung V. 16 als Glosse (Völter) ist nicht geboten.

[3] κτίσις = creatura ist in LXX noch selten, vgl. Ps 103(104) 24 104(105) 21 Tob 8 5. 15 Judith 16 14 Sap 16 24 19 6 III Makk 2 2. 7 6 2, im N. T. bei Mk, Paulus, Hebr, I II Petr, Apk meist für die Gesamtheit des Geschaffenen, individuell nur Röm 8 39, später in I Klem u. Hermas, Barn und Did.

gemacht. – Eine schöne Parallele in Sifre f. 72a zu Dt 3 29 (und nun, Israel, höre auf die Satzungen) 'Siehe, ihr seid jetzt neu; schon ist verziehen das Vergangene' (Kittel S. 49).

Zu den ἀρχαῖα, die vergangen sind, wird man nach dem Zusammenhang (V. 16) in erster Linie alle sarkischen Beziehungen zu Christus und alle sarkischen Attribute des Χριστὸς ἔνσαρκος (Gal 6 15!), damit auch alle äußerlichen Vorzüge, auf die man sich etwas einbilden könnte, rechnen müssen. Natürlich umfaßt das Wort in seiner Allgemeinheit auch die Erhabenheit des neuen Menschen über alle Differenzierungen der nachparadiesischen Menschheit (vgl. Kol 3 20 Gal 3 27 f.) und schließlich auch die Entsündigung (vgl. Röm 6 7 Gal 5 24, Taufe u. Sünde 146 ff.), die übrigens hier auch in V. 14 angedeutet ist, vgl. Chrys., Clem. Al. Strom. III 62, 2. Und diese gewaltige Veränderung, die Vernichtung des alten und heraufführung des neuen Äon, geschieht bei P. ἐν Χριστῷ: wie er als Logos der Mittler der ersten, so ist er für P. auch der Mittler der neuen Schöpfung ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα (Barn 6 13) und ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα Apk 21 5 spricht bei P. der Christus; die Neuschöpfung ist wie in der jüdisch-apokalypt. Tradition wirklich das Werk des Messias, vgl. Test. Levi 18, IV Esr 13 25 f. (Vis. VI 7, 2); doch kann das Motiv nach Sap 7 27 auch als ein von der Weisheit auf den Christus übertragenes Prädikat gelten.

Die Lehre, daß eine neue Weltperiode unter einem Vorgänger oder neuen Menschheitshaupt das Alte vergehen läßt und die Menschheit zum Paradies zurückführt, wird im Judentum auch auf frühere Einschnitte der Weltgeschichte bezogen, nämlich die Epoche Noahs, die Epoche Abrahams und die Moses; s. Jubil. 5 12, Philo de Abr. 56 p. 9; R. Berechja in Gen. Rabba 39: 'Hier (Gen 12 2) steht nicht: „Ich werde dich setzen oder „stellen", sondern „ich werde dich machen"; da ich eine neue Kreatur (בְּרִיאָה חֲדָשָׁה) mache; so sei fruchtbar und mehre dich.' Also: εἴ τις ἐν Ἀβραάμ, καινὴ κτίσις. Von den Proselyten lehrt denn auch der Talmud, daß Gott ihn „schaffe" (R. Eliezer a. a. O. bei Wettstein) oder daß er einem neugeborenen Kinde gleiche (Jebamoth 22a a. E., 48b a. E.; vgl. Billerbeck in Nathanael 1899 u. 1900. S. endlich Sir R. VII 2 (s. Wettst.), wo nach einem Ausspruch des R. Berechja der Sinai „das Haus meiner Mutter" genannt wird, weil dort die Israeliten zu eintägigen (= neugeborenen) Kindern gemacht wurden und eine neue Schöpfung gemacht ward (vgl. Sap 19 6). Dieser jüdischen Lehre von den periodenweise wiederkehrenden Neuschöpfungen entspricht die stoische Lehre von der regelmäßigen Verbrennung oder Ertränkung und Erneuerung der Welt, s. Ed. Zeller Philos. d. Griechen III 1 [4] S. 154 ff.; Barth Stoa [2] 44 f. und vgl. bes. Seneca Natur. quaest. III 29, 5; 30 8. Auch die stoische Eschatologie kennt somit die Schöpfung eines völlig neuen, fehlerlosen Menschentypus; nur eine Analogie zu der Vermittlung ἐν Χριστῷ ist ihr fremd. Eine interessante Übertragung der Periodenlehre in die griechisch-römische Geschichte s. bei Polybius I 1–4 IV 2 4 μάλιστα δ' ἀπὸ τούτων ἠρξάμεθα τῶν καιρῶν, διὰ τὸ καὶ τὴν τύχην ὡς ἂν εἰ κεκαινοποιηκέναι πάντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐν τοῖς προειρημένοις καιροῖς. Diese Stimmung verstärkte sich in der ersten Kaiserzeit: aus den kleinasiat. Inschriften, die dem Augustus geweiht sind (vgl. Wendland Kultur [2] 409) klingt uns ein Enthusiasmus entgegen, der dem paulin. nahe kommt; Augustus galt Vielen als der Bringer einer neuen Zeit; die Terminologie der Herrscherverehrung zeigt mit der jüdischen Messiaslehre und der neutest. Christologie auch hier mannigfache Berührung. S. Lohmeyer Christuskult u. Kaiserkult 1919, bes. S. 19 f.

γ–ε) Das Werk der Versöhnung und ihre Kundmachung im apostolischen Amt.

Von der Wirkung des Heilstodes Christi auf das Bewußtsein und von der Erneuerung, die der Christ in der Gemeinschaft mit Christus erfährt, wendet sich P. zurück zu dem grundlegenden Werk, das nun als Werk der Versöhnung mit Gott beschrieben wird. Zwei Einrichtungen werden dabei unterschieden, die Stiftung der Versöhnung in dem Tode Christi und der Dienst

zur Kundgebung des Geschehenen an die Welt. Damit lenkt P. wieder zu dem 2 14 einsetzenden Hauptthema, der Kennzeichnung des ap. Amtes, zurück. Er beschreibt die Stiftung dieses Amtes und zeichnet sich selbst in der Ausführung seines Amtsauftrags (über den Gedankengang s. Rück.).

γ) Die Stiftung des Versöhnungsamtes V. 18f.

In zwei parallelen Sätzen wird der Vollzug des Doppelwerks beschrieben; der zweite dient zur Erläuterung des ersten, was auch durch die in solchem Zusammenhang sonst nicht vorkommende Verbindungspartikel ὡς ὅτι = ὅτι, d. i. ‘nämlich’ oder ‘das bedeutet, daß’ oder ‘wie denn’ oder ‘wie es geschehen konnte und geschah, weil’ (Bchm.) zum Ausdruck gebracht ist, vgl. noch zu 1 1 21, v. Dobsch. zu II Thess 2 2, Blaß-Debr. 396, Moulton Einl. 336, und als Beispiel Ps. Klem. Hom. XVI 7 [1]. Die Eingangsworte τὰ δὲ πάντα ἐκ τ. θ. V. 18 dienen zur Einleitung der nunmehr theozentrisch orientierten Betrachtung und zur Kennzeichnung des eigentlichen Urhebers des Heilswerks: Gott hat das Versöhnungswerk gestiftet; Gott ist es, der Christus hat sterben lassen; Gott ist es im letzten Grunde, der das Alte hat vergehen und das Neue hat erstehen lassen.

Mit τὰ δὲ πάντα ist der ganze Inhalt von V. 14–17 zusammengefaßt. Die bekannte kosmische Formel ‘alles aus Gott’ ist hier also auf das Erlösungswerk Christi angewandt. Vgl. Röm 11 36 1 Kor 8 6 Ps. Aristot. de mundo ad Alex. 6 ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα. Weiteres Ed. Norden Agnost. Theos 240ff., Ltzm. im Handb. zu Röm 11 36.

So macht sich die echt jüdische Betonung der Allwirksamkeit Gottes (IV Esr II 7 1. 8 = 5 56 6 6) doch auch bei P. insofern geltend, als auch er in unmißverständlicher Subordination Christi die letzte Ursache und den letzten Zweck der ganzen Heils- und Vollendungsgeschichte in Gott sucht, vgl. 1 Kor 15 24 ff. Gal 4 4 usw., J. Weiß Urchr. 363f., Feine P. als Theologe 1906, E. Rohde Gottesglaube u. Kyriosglaube bei P. (ZNTW 1923, 43ff.).

Das Stichwort des ganzen Abschn. 5 18–6 2 ist nun die **Versöhnung**: Verb. und Substant. bei P. s. noch Röm 5 9f. 11 15 1 Kor 7 11; in LXX nur Jes 9 5 und Jer 31(48) 39, wo καταλλάσσειν = ‘umdrehen’, vgl. dazu Weinel Bibl. Theol. [3] 283, andrerseits Heinrici Paulin. Probleme 64, 94. Die LXX hat für ‘versöhnen’ vielmehr ἱλάσκεσθαι und ἐξιλάσκεσθαι. Um so wichtiger ist der Gebrauch von καταλλάττεσθαι in II Makk 1 5 7 33 8 29 (s. u.). Dann findet sich in der paulin. Lit. an wichtigen Parallelstellen noch das Bikompositum ἀποκαταλλάσσειν: Kol 1 20. 22 Ephes 2 16. Das biblisch-theologische Problem an uns. St. liegt nun vornehmlich in der Frage, ob P. bei der Übertragung des Begriffs Versöhnung auf die Wiederherstellung eines guten Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit auch an eine Umstimmung Gottes, d. i. an die Stillung seines durch die Sünde erregten Zornes, denkt (Schm., Holtzmann Neut. Th. [2] II 106ff, Pfleid. Urchr. [2] II 233f. u. a.), oder nur an Umstimmung der Menschen, die ihre bisherige feindselige Haltung gegen Gott ablegen, wobei die Idee vom göttlichen Zorne, der zu seiner Stillung eines Sühneopfers bedurft hätte, als unterchristlich und von P. nicht gelehrt, abzuweisen wäre (so vor allem A. Ritschl Rechtf. u. Versöhn. [3] II 231ff.; Heinr.; Wetter D. Vergeltungsged. bei P. 1912, 54f.; Titius Seligk. II 196f. u. a.; auch die alten Exeg., vgl. z. B. Theoph.). Erstere Meinung entspräche der in der jüdischen Religion geltenden Auffassung von der Vers., wie sie namentlich in II Makk und bei Joseph. deutlich zum Ausdruck kommt, vgl. II Makk 1 4 f. 7 32 f. 8 29, Jos. Ant. VI 7, 4 § 143; 8, 1 § 156; III 15, 2 § 315 f.; Bell. V 9, 4 § 415; Philo fragm. p. 670 M; s. auch I Klem 48 1; Vers. ist also Beschwichtigung der feindlichen Gesinnung Gottes und des

[1] Jannaris hat im Expos. 5 X 1899, 147ff. gezeigt, daß ὡς ὅτι nach verbis dicendi und sentiendi immer ‘daß’, ‘nämlich daß’ heißt; aber ein solches Verbum ist hier nicht gesetzt, also ist obige, zumal durch die angeführten Parallelen gedeckte Übersetzung gerechtfertigt; s. auch Bchm. Anm. zu 5 19.

durch die Sünde erregten göttlichen Zornes. Durch Bitte, Fürbitte und Buße, durch Beweise des Gehorsams suchen die Menschen auf Gott einzuwirken; die Gebetsformel ist 'versöhne dich mit uns, mit ihnen'; der Versöhnung geht voran die Sühnung oder Vergebung der Sünden. Dabei wird die Wendung καταλλάττεσθαί τινι regelmäßig so gebraucht, daß der beleidigte Gott das Subjekt ist und der Dativ die schuldigen, sühnebedürftigen Menschen bezeichnet[1]. Dieselben Anschauungen liegen auch dem System des jüdischen Opferkultus zugrunde, namentlich dem Ritus des großen Versöhnungstags. Der ganze Hergang ist eine von Gott eingesetzte διακονία τῆς καταλλαγῆς, deren Bestand übrigens von P. ganz ignoriert wird (eine Anspielung höchstens ἱλαστήριον Röm 3 25).

Nun sind zwei wesentliche Elemente der jüdischen Vers.lehre auch bei P. offenkundig: die Sühnung durch Blut und die dadurch erwirkte Vergebung der Sünden. Von größerem Gewicht sind indes die Abweichungen bei P. Die Initiative und die Ausführung des Vers.werks liegt hier ganz auf Gottes Seite, wie auch Röm 3 25 das ἱλαστήριον nicht, wie es sich nach antiker Vorstellung gehörte, von den Menschen aufgestellt wird, sondern von Gott (vgl. Ltzm. im Hdb. z. St.). Dementsprechend fordert P. nun auch die Sünder nicht auf, sie möchten Gott bitten 'versöhne dich mit uns' (Lk 18 13), sondern er ruft ihnen zu 'versöhnet euch mit Gott'. Dieser Imperativ und die andere Wendung κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ zeigen, daß P. einen ganz anderen Sprachgebrauch hat als die jüd. Lit. Das Nächstliegende scheint zu sein, daß nun auch die Menschen eine Umstimmung vornehmen, ihre Stimmung Gott gegenüber ändern müssen. Eine Übertreibung dieses Momentes ist jedoch dadurch ausgeschlossen, daß P. auf κόσμ. κατ. ἑ. folgen läßt μὴ λογίζ. κτλ., wonach also die Versöhnung der Welt mit Gott im wesentlichen darauf beruht, daß Gott die Sünden dieser Welt nicht anrechnet. κόσμ. κατ. ἑ. kann also nicht heißen 'die Welt in eine versöhnliche Stimmung sich gegenüber bringen', sondern nur etwa 'die Welt mit sich wieder vereinigen', und der Imp. bedeutet nicht 'betrachtet als ungeschehen, was ihr gegen Gott habt', sondern 'erkennt das von Gott vollzogene Vers.werk an' (ganz ähnlicher Sprachgebrauch Röm 5 9 f.). Eine Parallele für diesen seltenen Gebrauch des Impvs. findet sich nun Mt 5 23 f, wo διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου zu dem gesagt wird, gegen den der Bruder „etwas hat", also den Sinn hat 'schaffe weg, was du ihm angetan' oder 'bitte ihn um Verzeihung', nicht (wie nach Lk 18 13 und in dem Pap.brief) 'vergib deinem Bruder'; ähnlich I Reg 29 5. καταλλάττεσθαί (und διαλλάττεσθαί) τινι heißt also nach diesem Sprachgebrauch nicht 'seinen Zorn aufgeben', sondern 'Versöhnung, Vergebung von jem. zu erlangen suchen'; und der Imperativ (κ. τ. θ.) bedeutet soviel wie 'sucht der Versöhnung und Vergebung teilhaftig zu werden, laßt eure Schuld tilgen, nehmt die von dem gnädigen Gott vollzogene und euch angebotene Aussöhnung an'. Das κόσμ. κατ. ἑαυτ. besagt dann, daß Gott zwei Rollen vereint, die des Beleidigten und die des Versöhnungsmittlers. Und hierin liegt eben das Erhabene und Charakteristische der paulin.-(christlichen) Vers.lehre, daß der beleidigte Gott den ersten, entscheidenden Schritt getan hat und nun die Menschen dazu einlädt, den noch erforderlichen „zweiten Schritt" zu tun (Ltzm.).

Aber erscheint dann Gott bei P. überhaupt als der Beleidigte und Zürnende? Für die völlige Ausschaltung dieser Begriffe spricht in der Tat der Umstand, daß Initiative und Vollzug des Werkes von Gott ausgeht, so daß nicht nur der Gedanke, daß die Menschheit noch etwas tun müsse, um den Zorn Gottes zu beseitigen, völlig erledigt ist, sondern überhaupt der Anschein besteht, als ob Gottes Zorn, wenn er überhaupt je in ihm rege gewesen ist, schon in dem Moment geschwunden war, wie Gott den Plan zu seinem Vers.werke faßte. Dennoch kann nicht behauptet werden, die paulin. Vers.lehre sei der Sphäre der Idee vom zürnenden Gotte gänzlich entrückt. Diese macht sich doch geltend in den eigenartigen Maßnahmen, die Gott nötig gefunden hat, in der Zuziehung eines Mittlers (διὰ Χ.) und in dem schauerlichen Prozeß, den Christus hat durchmachen müssen (V. 20 f.), der offenkundig eine Parallele zu dem Los des Sündenbockes (Lev 16) darstellt. Die Realität einer Sühne heischenden Macht steht bei

[1] Von großer Bedeutung ist die Beobachtung, daß auch in der profanen Vorstellung von der Vers. der Zorn, der zu beschwichtigen ist, das ständige Korrelat der Vers. darstellt, vgl. außer den schon genannten Belegen Jos. Ant. VII 8, 4 § 184; Eurip. Hel. 1235 f., Medea 896 f., Berl. äg. Urk. III 846 (Deißm. Licht [4] 154 ff.); Judith 19 3 A; Plut. Themist. 28 p. 125 (s. zu 6 1); ein religiöses Beispiel s. noch Soph. Aias 743 f. Wenn also in der paulin. Vers.lehre der Gedanke an den Zorn Gottes ausgeschaltet sein soll, dann müssen deutliche Beweise dafür gegeben werden.

dieser wie allen anderen Ausführungen des P. über das Vers.- und Erlösungswerk im Hintergrund. Daß P. diese Größe ὀργὴ θεοῦ nennt, wird m. E. Röm 5 9 f. ganz deutlich gesagt. Richtig ist indes andrerseits, daß dieser Zorn gestillt und abgetan ist, wenn nun die Botschaft vom Vers.werk der Menschheit kundgegeben wird. Da fällt dann aller Nachdruck auf das Ergebnis, die Vergebung, die hergestellte Versöhnung und auf die Umstimmung, die die Menschen in sich durchmachen sollen, obschon auch hier wieder an uns. St. nicht deutlich gesagt wird, welche Vorurteile, Bedenken und Gedanken die Menschen beiseite zu setzen haben. Da an uns. St. von feindlicher Gesinnung der Menschheit gegen Gott nichts angedeutet ist (anders vielleicht Röm 5 10 11 28, sicher 8 7), wird man dies Moment in unserer ganz von dem Gedanken des souverän die Sünde tilgenden Gottes beherrschten Perikope besser ganz ausscheiden; dann kann die Umstimmung, der die Menschen sich unterziehen, nur die Überwindung der Scheu vor einem Schuldbekenntnis und der Scheu vor dem heiligen Gotte, den sie beleidigt haben, sein, und positiv: Glaube, wie P. in der verwandten Perikope Röm 3 21 ff. auslegt, ein Begriff, den er auffallenderweise hier gar nicht bringt. S. außer der schon genannten Lit. noch Cremer-Kögel [10] 129–133.

Die Einzelexegese von V. 18 f. hat zunächst noch auf die Ausdrücke für die Vermittlung Christi zu achten. Zu διὰ X. ist τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν oder ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm 3 25 5 9 zu ergänzen, und Röm 5 10 a. 11 ist eine volle Parallele, wie P. in V. 21 einen das ἱλαστήριον Röm 3 25 ersetzenden Kommentar dazu gibt (Ltzm.). Die Beziehung auf den Erhöhten und die Zuspitzung auf die persönliche Erfahrung des P. bei Dick Schriftstell. Plural 96 ff. und Schettler a. a. O. 21 f. entspricht nicht dem Zusammenhang. Das ἐν X. in V. 19, das dem διὰ X. entspricht, kann man entweder zu θεὸς ἦν oder zu κόσμ. καταλλ. ἑαυτῷ ziehen, je nachdem die ersten Worte einen selbständigen Gedanken formen (Gott war in Chr., als er so die Versöhnung der Welt mit sich bewirkte = hinter Chr. stand Gott selbst; so schon Orig. in Ps. 18, 6, Ambst., Luther, Rück., Bchm. u. a.), oder ἦν ... καταλλάσσων als Umschreibung eines den Vollzug darstellenden κατήλλαττεν oder κατήλλαξεν zu fassen ist, vgl. Debr. § 353, so Klr., Hnr., Schnd., Blß., Gdt., Ltzm.). Die Stellung von ἦν (durch ἐν X. von dem Partizip getrennt), die Seltenheit der periphrast. Konstruktion bei P., die zudem regelmäßig eine unvollendete Handlung beschreibt, was hier nicht anwendbar ist, der Rhythmus des Ganzen und die Fortsetzung der Partizipialkonstruktion spricht entschieden für erstgenannte Gliederung. Dann fällt abermals der Nachdruck auf θεός und wird in Wiederaufnahme des τὰ δὲ πάντα ἐκ θ. V. 18 die göttliche Initiative und göttliche Kausalität des sonst (soeben V. 14 und 17) fast ausschließlich als Christi Leistung betrachteten Heilswerks hervorgehoben, vgl. bes. Eph 2 14 ff.

Das Objekt der Versöhnung sind in V. 18 „wir", in 19 ist es die Welt, worauf auch αὐτοῖς bei λογιζόμ. sich bezieht (vgl. Debr. § 282), während im letzten Glied bei θέμενος wieder ἐν ἡμῖν erscheint. Die ‚wir' sind wie in allen derartigen Aussagen über das Heilswerk Röm 5 8 ff. Eph 2 14 ff., zumal in Alternative mit der Welt, ‚wir Christen'; zu einer Beschränkung auf die Ap. (Rück., Hfm., Plr., Dick a. a. O. 96 ff., Klr., Kühl) ist kein Anlaß. Zu dieser Ausdehnung der Versöhnung auf die Welt vgl. Röm 1 15 Kol 1 20 Joh 3 16 I Joh 2 2[1]; es ist damit eine universalistisch ausgeweitete Heilslehre festgelegt, die im Gegensatz zu der aus der Empirie erwachsenen Anschauung, nach der es Gott nur darauf anlegt, die Wenigen, die willig sind, aus der massa perditionis herauszuretten (IV Esr III 19; 28 = 8 1 ff. 9 14 ff.), das Erlösungswerk in genaue

[1] Der Sprachgebrauch bei Joh. und P. läuft also bis zu einem gewissen Grade parallel, s. Monse Joh. u. P. 52 ff., J. Weiß Urchrist. 465, Cremer-Kögel [10] 620 ff.

Parallele zum Schöpfungswerk setzt und seinen Zweck in der Wiedergewinnung und Wiederherstellung der gesamten Kreatur erblickt.

Auch die Vorstellung von Christus als dem Mittler der Weltversöhnung hat ihre Analogie in dem Ideenbereich der Herrscherverehrung. In einer Darlegung des Werkes Alexanders, die im übrigen noch stärkere Anklänge an die verwandten Ausführungen in Eph aufweist (de Alex. M. fort. aut virt. 6 p. 329C) schreibt Plutarch dem Alexander das Bewußtsein zu, κοινὸς ἥκειν θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων, was freilich da mehr auf die Aussöhnung der Völker und Menschen unter einander bezogen wird, vgl. auch die Vorstellung von Augustus als Bringer des Friedens und Vergil Ecl. IV — hieraus erklärt es sich vielleicht auch, daß Mt 5 9 gerade die εἰρηνοποιοί 'υἱοὶ θεοῦ' genannt werden sollen: die Vorbilder sind Alexander und Augustus! Vgl. Cremer-Kögel [10]417.

Eine Erläuterung des Begriffs der Versöhnung durch „Nichtanrechnung der Sünden" findet sich nur in V. 19; die Wendung beschränkt sich auf die negative Seite der Versöhnung, das Abtun dessen, was zwischen Gott und der Welt lag Kol 2 13 und die Gemeinschaft hinderte, und kennzeichnet die Versöhnung als Erlaß einer umfassenden „Generalamnestie". Die Nichtanrechnung der Sünden ist hier indes nicht die großmütige, freie Geste des Königs in der Parabel Mt 18 26 f., sondern hat ein Handeln mit der „Sünde" zur Voraussetzung, das mit einer realen Tilgung der Schuld gleichbedeutend ist, vgl. Kol 2 14.

μὴ λογιζόμενος ist negativer Ausdruck für das positive χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα Kol 2 13, ἐξαλείψας τὸ .. χειρόγραφον 2 14. P. hat den Ausdruck aus LXX geschöpft, vgl. Röm 4 8 = Ps 32 2; sonst 1 13 5 1 Klem 60 1 Zu παράπτωμα vgl. Kol 2 13 Eph 1 7 Mt 6 14, Cremer-Kögel [10]922, Burton zu Gal 6 1.

Mit synonymen Worten wird endlich in beiden Sätzen die Errichtung des Predigtamtes beschrieben. Wenn bei δόντος ἡμῖν (α 78 διδόντος) an die Ap., also an die Übertragung des Dienstes an uns Ap. (Gdt.) gedacht werden kann — auf keinen Fall aber an P. allein, etwa als Spitze gegen die Judaisten, in deren Lehre die καταλλαγή kein spezifisches Moment war (Klr.) —, so heißt doch ἐν ἡμῖν sicher 'unter uns Menschen' oder 'Christen' = ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (vgl. 1 12 28!), also nicht 'in uns' = 'in unseren Herzen' 1 22 4 6 (Klr., Mr.-Hnr., Ltzm.). Der Ausdruck διακονία τ. καταλλ. reiht sich an διακ. τοῦ πνεύματος und διακ. τῆς δικαιοσύνης 3 8 f. und ist eine Antithese zu διακ. τῆς κατακρίσεως 3 9: der Dienst, der der Versöhnung gewidmet ist, der sie zur Aneignung anbietet. Gott begnügte sich nicht mit dem Vollzug des Versöhnungswerkes, sondern setzte nun ein Institut ein, das in seinem Auftrag die Kunde von dem großen Geschehnis (τὰ τῶν καταλλαγῶν εὐαγγέλια Thdt.) in alle Welt tragen sollte. Wie nach Lk 2 9—11 die Geburt des Heilands von Engelsbotschaft begleitet wurde, so wird dem im Tod beschlossenen Versöhnungswerk ein Amt zur Seite gesetzt, dessen beglaubigte Träger dazu berufen sind, das „Evangelium" von der Versöhnung „zur Freude" „allem Volke" zu verkünden. So klingt etwas wie Weihnachtsgeläut auch durch die Worte des P.; vgl. auch Jes 40 1 ff.

Zu dem einen historischen Akt angebenden θέμενος vgl. Ps 104 (105) 27 ἔθετο αὐτοῖς τοὺς λόγους τῶν σημείων αὐτοῦ, ἔθετο 1 12 28, προέθετο Röm 3 25, wie zu δόντος Eph 4 11 καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους. Mit τὸν λόγον τ. καταλλ. wird die Tätigkeit, die der Dienst erfordert und durch die er wirkt, näher bezeichnet, vgl. διακονία τοῦ λόγου Apg 6 4, andrerseits λόγος τῆς χάριτος Apg 20 32, ὁ λ. ὁ τοῦ σταυροῦ 1 1 18, λόγος τῆς σωτηρίας Apg 13 26.

Mit dieser Aufführung des ap. Amtes steht die hier vorliegende Beschreibung des Erlösungswerkes in den älteren Briefen einzig da; überall wird es sonst ignoriert, was besonders Röm 3 25 auffällt, wo das προέθετο eine Erwähnung der Ap. als der Mittler und Interpreten dieser Aufstellung besonders

nahe gelegt hätte. Man sieht daraus, daß die Hervorhebung und Charakterisierung des ap. Amtes dem brieflichen Rahmen der ganzen Darlegung entspricht und nun endlich die brieflichen Absichten wieder zum Vorschein bringt, die der Ap. in diesem Teil seines Schreibens in erster Linie verfolgt. Vgl. noch Kol 1 24 ff. Eph 3 1 ff. I Tim 2 5–7.

Die Stiftung eines Versöhnungsamtes berichtet auch die paulin.-synoptische Abendmahlsperikope. Die Vorstellungen berühren sich sehr nahe (man denke vor allem an die Idee des neuen „Bundes" und das damit zusammenhängende Gut der „Sündenvergebung" Mt 26 28 Jer 31 (38) 34 = Hebr 8 12). Doch hat P. diese Beziehungen nicht angedeutet; nirgends finden wir in seinen Darlegungen des Versöhnungswerks Anspielungen an die Abendmahlsstiftung. Das leitende Motiv in uns. Abschn., die Übertragung des Amts an die Ap., ist ja auch der Abendmahlstradition fremd. Andrerseits hat von den verschiedenen Überlieferungen von einer „Einsetzung" der Ap. nur die von Joh. (20 22 f.) einen Zug, der mit der Verkündigung der Versöhnung und des Sündenerlasses sich berührt; doch bezieht er sich auch da weniger auf die Generalamnestie, die an uns. St. gemeint ist, als auf die fortdauernde Kirchenzucht und Seelsorge. S. noch Mt 16 15 f. Gespräche Jesu mit s. Jüngern (hrsg. v. K. Schmidt) K. 19, 30.

δ) Die apostolische Botschaft **V. 20 f.**

Nun nimmt P. im Namen derer, die mit Dienst und Wort der Versöhnung betraut sind, das Wort, um der Welt zu eröffnen, was Gott für sie getan hat und von ihr erwartet. Der Stil ist feierlich, getragen, wie es einer offiziellen Botschaft zukommt. Er verwendet dazu in **V. 20a** das technische Wort πρεσβεύειν (vgl. noch Eph 6 20), das wie πρεσβευτής im griechischen Osten von den kaiserlichen Legaten gebraucht wurde[1], aber auch schon von Philo auf das religiöse Gebiet übertragen ist, vgl. de gig. 16 p. 264, quis rer. div. haer. 205 p. 501; weiter s. Ignat. ad Phil. 10 1 Smyrn. 11 2; Lucian de morte Peregr. 41. Als seine Auftraggeber nennt er Christus und Gott. Die Hervorhebung Christi erklärt sich aus dem Bewußtsein und dem Institut des ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ (nie θεοῦ). Die Ernennung, Beglaubigung und Ausrüstung hatte Gott an Christus überlassen. ὑπὲρ Χριστοῦ kann freilich auch heißen ‚an Christi Statt' (Thdt., Luther, Baur); der eigentliche ἀπόστολος wäre dann Christus Hebr 3 1, und die Missionare auf Erden nur dessen Vertreter; aber näher liegt ‚in Christi Auftrag' und ‚in Christi Sache' als Christi Geschäftsträger und Beauftragter, wie es eben die Position eines Gesandten ist, vgl. Eph 6 20, Jos. Ant. XII 4, 2 § 163 f., Philostr. de vita sophist. I 21, 6. ὑπὲρ X. πρεσβεύομεν ist also etwa = πρεβευται τοῦ X. ἐσμεν. Dem theozentrischen Charakter des Abschn. entsprechend, fügt P. freilich hinzu ‚wobei Gott durch uns (euch) zuredet'[2]; weil Gott der Veranstalter der ganzen Sendung und der Stifter des Versöhnungsamtes ist, so muß Er vor allem zu Worte kommen: die πρεσβεία (Lk 14 32 19 14), die den Ap. obliegt, ist schließlich eine παράκλησις θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους, sie sind nicht sowohl Ap. Christi als Boten (Engel) Gottes (πρεσβευται θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους Philo de gig. s. o.), und Gottes Mund; ihre Worte also von Gott ihnen in den Mund gelegt, vgl. 1 17 Dt 18 18 Jes 52 6[3]. Damit ist die Botschaft selbst schon ein-

[1] Deißm. Licht v. Osten [2] 284. [4] 320 nach Magie De Romanor. iuris publ. sacrique vocab. solemn. in Graec. sermon. conversis Leipz. 1905.

[2] Zu dem ὡς mit part. absol. vgl. Debr. § 425, 3; es ist hier ‚indem ja' und führt eine erläuternde oder bestätigende Näherbestimmung ein.

[3] Als Boten Gottes sind die Ap. Amtsgenossen des Kynikers bei Epiktet Diss. III 22 23, der das Bewußtsein hat: ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς, ὅτι πεπλάνηνται καὶ ἀλλαχοῦ ζητοῦσι τὴν οὐσίαν

geleitet, nämlich die Legitimation der πρεσβευταί, und die Herkunft der Botschaft den Hörern eröffnet[1].

Die zweite Zeile **V. 20b** wiederholt asyndetisch in rhythmischem Parallelismus die schon in V. 20a gegebene Einleitung, um darauf sofort die eigentliche Botschaft folgen zu lassen. Dabei ist aus der παράκλησις, die doch noch die Autorität des fordernden Gottes zum Hintergrund hat, eine „Bitte", ein „Gesuch" geworden, was offenbar eine Wendung aus dem diplomatischen Höflichkeitsstil darstellt. Die πρεσβευταί geben sich als Bittsteller, aber ausschließlich als Sachwalter Christi (ὑπὲρ X.), dessen Wunsch das weitestmögliche Eingehen der „Welt" auf die durch ihn vollzogene Stiftung ist (vgl. dagegen Joh 17$_9$).

Der eigentliche Inhalt der πρεσβεία wird nun zunächst in einem kurzen καταλλάγητε τῷ θεῷ zusammengefaßt[2], das die paulin. Umformung des synopt. μετανοεῖτε Mt 3$_2$ 4$_{17}$ darstellt, aber auch dem dringenden Rate διαλλάγηθι Mt 5$_{24}$ entspricht und sagen will 'sorgt dafür, daß ihr mit Gott ins Reine kommt; der „Zugang" zu ihm steht euch offen, macht euren Frieden mit Gott', vgl. Lk 14$_{30}$.

Schon die Bitte setzt also das „Evangelium" voraus, vgl. Lk 2$_{10}$ und die schöne πρεσβεία des Logos bei Philo quis rer. div. haer. 206 p. 502. Die Gesandten sind Gottes Herolde, die „Friede" verkünden Jes 52$_7$ = Röm 10$_{15}$, weiter Philo leg. ad Gaj. 100 p. 560. Vor allem haben wir in Od. Sal 9 das schönste Beispiel einer ap. Presbeia im Sinne des P. S. auch Cornut. Theol. Graeca 16 (p. 23$_2$ f. Lang) διὰ τοῦτο γὰρ καὶ εἰρηνοποιὸν δοκεῖ τὸ κηρύκειον εἶναι.

Καταλλ. τ. θ. ist der Ruf des Ap. an die noch unbekehrte Welt; die πρεσβεία ist in Missionsstil abgefaßt, und der Umstand, daß P. in einem Brief an die längst gegründete kor. Gemeinde jetzt den Ruf zur Versöhnung erschallen läßt, darf nicht zu der Meinung verführen, als betrachte er die Gemeinde um ihrer Verfehlungen willen aufs neue als buß- und versöhnungsbedürftig und biete er ihr erneute Vergebung an oder weise sie gar auf den Quell einer täglichen Vergebung[3]. Hier ist vielmehr der Chor der Ap. am Wort, der die Botschaft Christi in die Welt hinausruft (s. Taufe u. Sde. 148 f.). Auch eine antijudaistische Tendenz darf nicht aus den Worten herausgelesen werden, als ob P. jetzt den Kor. das Wort von der Versöhnung darum so eindrücklich vorhalte, weil es in der Predigt der Gegner fehle (Schm.). Mag auch letztere in dieser Hinsicht unzulänglich gewesen sein, so verrät die Formulierung keinerlei polemische Absicht.

Die offizielle Presbeia setzt sich in **V. 21** fort; nun wird das „Evangelium" deutlich ausgesprochen. Der Ton liegt auf den letzten Worten; der Ausspruch will zeigen, wieso es jetzt für uns Menschen möglich geworden ist, δικαιοσύνη θεοῦ zu werden. Den Übergang von der Versöhnung zur Rechtfertigung vermittelt V. 21a. 'Christus zur Sünde gemacht' entspricht nämlich (auch wenn ἁμαρτία hier nicht = Sündopfer ist, sondern dem Zusammenhang entsprechend, seine allgemeine Bedeutung behält, s. u.) dem zur Sühnung der Sünden

τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ὅπου οὐκ ἔστιν, ὅπου δ' ἔστιν οὐκ ἐνθυμοῦνται κτλ. Vgl. noch Mr.-Hnr. Anm. z. St. u. o. S. 94.

[1] Zu diesem Gebrauch von παρακαλεῖν 'einladen, auffordern' vgl. Lk 3$_{18}$ Apg 2$_{40}$ u. ö. I Tim 5$_1$ 6$_3$ I Petr 5$_1$, Epict. III 23$_{27}$.

[2] Die W-Rez. (D*G it. Ambst. u. a.) hat die Konstruktion verändert.

[3] So zuerst wohl Calvin Comm. ed. Tholuck V 533 f.; vgl. L. Ihmels Die tägl. Vergebung der Sünden ^{2}1916. Dagegen s. auch Mr.-Hnr.

und zur Ermöglichung der Versöhnung erforderlichen ἱλαστήριον Röm 3 25; es ist die stellvertretende Leistung damit angedeutet, die schon V. 14 in dem εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν zum Ausdruck gebracht war. Ganz leise klingt in diesem furchtbaren Werke Gottes etwas von dem Zorne des heiligen Gottes an, der ein beschwichtigendes „Opfer" verlangt hat, und die Vergeistigung, die diese altsemitische Idee (vgl. dafür etwa Euſ. Praep. ev. IV 16) bei P. erfahren hat, leuchtet daraus hervor, daß P. gewissermaßen den Zorn ganz unter die Liebe eingehüllt hat, vgl. V. 14, Röm 5 8 8 32; aber daß die Liebe diesen grausigen Weg wählen mußte, lag an Bedingungen, die in einer anderen Realität begründet waren, dem „Zorn" über die „Sünde". Im Übrigen sind die zwei Hälften von V. 21 in strenger Korrelation zu einander geformt und enthalten große paradoxe Antithesen. Bei Christus und uns hat eine Veränderung und ein Austausch der Qualitäten stattgefunden: Chr. war sündenrein und ist zur Sünde gemacht; wir (waren Sünder und) sind Gerechtigkeit Gottes geworden. Daß letzterer Prozeß eine Folge des ersteren ist, zeigt neben ὑπὲρ ἡμῶν vor allem ἐν αὐτῷ: durch eine mystische Berührung ist die Gerechtigkeit Christi auf uns „übergegangen", und die Sünde, zu der Chr. gemacht worden war, ist „unsere" Sünde gewesen.

Die grundlegende Voraussetzung für das Zustandekommen des „Austausches" ist die Sündlosigkeit Christi, die mit den sehr eigenartigen Worten τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ausgedrückt ist. γνῶναι ἁμ. heißt hier wie Röm 7 7 (vgl. auch Apk 2 24): die Sünde aus Erfahrung kennen lernen, sie mit all ihren Folgen durchmachen. Man nimmt den Partizipialsatz wegen der Negation μή am besten kausal. Das ποιεῖν ἁμαρτίαν hatte darum bei Chr. Heilswirkung, weil er ein μὴ γνοὺς ἁμ. war, oder Gott hat darum Christus zu seinem Opfer erkoren, weil dieser sündlos war (Klr., Mr.-Hnr., Plr.). Das Eigenartige dieser paulin. Aussage ist also, daß nicht (wie I Joh 3 5 I Petr 2 22 Hebr 4 15 7 26) absolute Sündlosigkeit für Christus bezeugt wird, sondern nur bis zu dem Moment, da Gott ihn zur Sünde machte, und daß die Folgerung gezogen werden kann, daß er nun durch Gottes Zutun ein γνοὺς ἁμαρτίαν wurde — in diesem Sinn hat etwa die Schlange mit Adam gehandelt, und Gott nach Röm 1 24 mit der abgefallenen Menschheit (διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ... εἰς ἀκαθαρσίαν); man denke auch an den Wüstenbock, der mit der Sünde Israels belastet bleibt — und mit keinem Wort ist gesagt, daß Christus trotzdem der Sündenreine geblieben sei, der er zuvor war; beachte auch, daß hier von der Auferstehung ganz geschwiegen wird! ἁμαρτίαν ἐποίησεν gehört zu dem Schauerlichsten und Mißverständlichsten, was P. über den irdischen Jesus zu sagen gewagt hat, vgl. noch Röm 8 3[1]. Dies Wort legt denn auch die Erklärung

[1] Bengel: quis auderet .. sic loqui, nisi Paulus praeierit; aber schon die alte Exegese zeigt die Verlegenheit der Ausleger, vgl. Cat. u. Scholion b. Matthaei. Noch ärgerlicher ist eine Textform, die Hausleiter Neue kirchl. Zeitschr. 1902, 271 ff. nachgewiesen hat, nämlich Novat. Pred. 19 qui cum peccator non esset, pro nobis peccatum fecit und ähnlich schon Maximin. bei Augustin Coll. c. Max. I 2 quoniam Christus .., cum non esset peccator, pro nobis peccatum fecit = ὅτι ὁ μὴ ὢν ἁμαρτωλὸς ὑπέρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν (vgl. Bll. 191 f.). Aber auch Enchir. 41 erklärt Augustin: non ait ut in quibusdam mendosis codicibus legitur: 'Is qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit', tamquam pro nobis Christus ipse peccaverit, d. i. ὁ μὴ γνοὺς ἁμ. κτλ. Die Änderung wird ihren Anlaß darin haben, daß man (Χριστὸν) ἁμ. ἐποίησεν nicht verstand; da sie im Lateinischen leichter vorzunehmen war (is für eum), ist sie vielleicht auf lateinischem Boden entstanden und rein lateinisch.

nahe, daß das Machen zur Sünde mit der Umkleidung mit Sündenfleisch und der Sendung in Sündenfleisch identisch sei, wonach also μὴ γνοὺς ἁμ. auf den Präexistenten zu beziehen wäre. Dagegen scheint der Hinweis auf unsere Ausstattung mit δικαιοσ. θ., die immer an den Tod gebunden ist, und die ausdrückliche Nennung seines Todes V. 14f. die Meinung zu begünstigen, daß Gott erst im Tode den Christus zur Sünde machte, indem er da den ganzen Fluch der Sünde auf ihn legte Gal 3 13. Dann wäre auch das Leben und der Wandel des irdischen Jesus in das Zeugnis der Sündlosigkeit eingeschlossen. Möglicherweise hat P. an beide Momente gedacht — auch Röm 8 3 ist ja der Gedanke an den Tod nicht auszuschließen (s. Ltzm. im Hdb. z. St.). „Zur Sünde gemacht" heißt dann einmal: zur Menschwerdung verurteilt, in Sündenfleisch getan, unter den Bann der Sünde gestellt, dadurch zum Träger aller Sünde gemacht Joh 1 29; es ist in dieser Hinsicht mehr als Imputation: Christus ward die Personifikation der Sünde, wie die Frau in Sach 5 5 ff. ‘Zur Sünde gemacht’ ist dann zweitens im Sinn von Gal 3 13 auf den Tod zu beziehen. Auch da ist die Sünde ihm nicht bloß imputiert, sondern er hat sie irgendwie in ihrer ganzen Realität in sich aufgenommen, wie der Sündenbock (Lev 16), wie ein περικάθαρμα κόσμου 1 4 13 im ursprünglichen, massiven Sinne dieses Wortes (J. Weiß z. St.). Auf beiderlei Weise hat somit Chr. auch wirklich die Sünde „kennen gelernt". Mit der Annahme von Sündenfleisch war die Versuchbarkeit zur Sünde gegeben, also der noch schuldlose Reiz zur Sünde (nur nicht das γνῶναι ἁμαρτίαν, das Röm 7 7 beschrieben ist); vom versucherischen Reiz und vom siegreichen Kampf gegen die Sünde hat er persönliche Erfahrung gewonnen (Hebr 4 15 würde wohl eine Formel sein, der auch P. hätte zustimmen können, s. m. Exk. dazu im Hdbch.). Und im Tode hat er dann wenigstens den Fluch der Sünde, die Gottentfremdung durch die Sünde, den göttlichen Zorn über sie und die göttliche Strafe für sie bis in alle schauerlichen Tiefen „kennen gelernt" (vgl. Mt 15 34!). Vgl. hierzu noch Holtzm. Theol. ²II 81f., Pfleid. Urchr. ²I 231f. — Auch hier (vgl. o. S. 182) ist ὑπὲρ ἡμῶν wie Gal 3 13 doppeldeutig: ‘zu unserem Heil’ und ‘an unserer Statt’ — beide Fassungen sind möglich; das Vikariatsmotiv wird durch den Gedanken des Austausches nahegelegt, der den Nerv des Ganzen formt. —

Eine Erleichterung wäre es, wenn ἁμ. einfach „Sündopfer" wäre (Cat. τὸ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θῦμα, Riiśchl u. a.). Aber ἁμ. = ‘Sündopfer’ ist kein fester Sprachgebrauch der LXX (vgl. Lev 6 25. 30 5 9 Num 8 8 Hos 4 8) und P. hätte sich wohl deutlicher ausgedrückt, wenn er gegen den sonstigen Gebrauch einen technischen Sinn mit ἁμ. verbinden wollte, vgl. Bchm., Cremer-Kögel ¹⁰139f.

Der Finalsatz **V. 21b** gibt die Erklärung für den grausigen Handel, den Gott mit Christus getrieben hat. Da der Rhythmus des Ausspruchs keinen Hinweis auf die glorreiche Auferweckung und Einsetzung zum „Herrn in Kraft" erlaubt, kann der positive Erfolg, die Zuweisung der δικαιοσύνη allein an „uns", nachgewiesen werden. Da δικ. in einer Ausführung über die Versöhnungslehre steht, so werden wir auch hier auf die durch die gnadenweise Rechtfertigung uns zuerkannte Gottesgerechtigkeit gewiesen (vgl. Ltzm. Exk. zu Röm 10 3 im Hdb.) und da im ganzen Abschn. Gott selbst mit großem Nachdruck als der Veranstalter des ganzen Werkes bezeichnet ist, so könnte man auch hier den Genitiv θεοῦ als gen. auctoris verstehen: ‘die von Gott gewirkte und geschenkte Gerechtigkeit’, die durch ein antizipiertes Urteil Gottes uns zugewiesen ist, und die das Siegel auf die Versöhnung Gottes mit uns setzt. Gerechtigkeit Gottes

geworden sein heißt dem Gericht entnommen sein, in der Gnade und in der Liebe Gottes stehen. Es ist das positive Gegenstück zu der Zusicherung der Sündenvergebung (μὴ λογιζ. τὰ παραπτ.) und identisch mit dem Erwerb der Gotteskindschaft[1]. Der Rhythmus des ganzen Verses, das Fehlen eines ἐκ πίστεως und die hier grundlegende Idee von einem Austausch der Qualitäten erlaubt indes noch eine weitere Nuance von δικαιοσ. θ., nämlich die Vorstellung, daß wir – im Gegensatz zu Christus – auch von dem γνῶναι ἁμαρτίαν in jeder Hinsicht frei gemacht werden. Auf diese Idee führt ja auch die ganze Auseinandersetzung in Röm 7 u. 8, wie denn Rechtfertigung und Entsündigung bei P. gar nicht so weit auseinander liegen, wie die orthodox-lutherische Tradition (auch K. Barth) annimmt. An uns. St. wird beides wohl in einer Wendung zusammengefaßt (γενώμεθα δικαιοσ. θ.). Dann ist die δικ. θ. auch in unser Wesen eingegangen und eine wirkliche Eigenschaft unserer ‘neuen Natur’ geworden. Hierauf führt auch die Abschlußformel ἐν αὐτῷ. Sind wir „in Christus“ δικ. θεοῦ geworden Phil 3 9, dann kann dieses Gut sich unmöglich auf ein Urteil Gottes und die „Erklärung“ unserer Rechtfertigung beschränken; dann muß auch eine neue Realität in uns selbst geschaffen sein. Der sündlose Christus, der nur vorübergehend Sünde gewesen war, teilt uns in mystischer Gemeinschaft mit ihm seine heilige, sündlose, rechtschaffene, gottgefällige Natur mit.

ε) Die persönliche Empfehlung der göttlichen Botschaft durch die Apostel 6 1 f.

Der von Gott eingegebenen Botschaft fügen die Presbeuten nun von sich aus noch empfehlende und antreibende Worte hinzu, die die Dringlichkeit der in der Botschaft enthaltenen Aufforderung vor Augen führen; der ap. Rat besteht aus einer Warnung 6 1 und einem mit kurzer Erläuterung versehenen Schriftzitat 6 2. συνεργοῦντες **V. 1** markiert deutlich den Übergang von der offiziellen Botschaft zur persönlichen Paräneſe ihrer Überbringer. Zu ergänzen ist θεῷ (so Hfm., Rück., Plr., Gdt. u. a.), nicht ὑμῖν (Schm., Bchm. u. a.). Keineswegs hatte P. sich schon beim Ausrichten der πρεσβεία als συνεργὸς θεοῦ betätigt; da war er vielmehr Beauftragter. Jetzt erst tut er etwas aus eigenem Antrieb und wie zur Unterstützung der göttlichen Botschaft. Gegen die Ergänzung von ὑμῖν spricht besonders dies, daß die Gemeinde bisher noch gar nicht ins Auge gefaßt war; also wäre ein ὑμῖν unentbehrlich gewesen. Als συνεργοὶ θεοῦ dagegen hatte P. sich und die Seinen der Gemeinde schon I 3 9 vorgestellt (s. J. Weiß z. St.). Hier sehen wir, wie diese Mitarbeiterschaft herauswächst aus der warmen persönlichen Überzeugung vom Ernst der Sache und dem Willen, mit Leib und Seele ihr zu dienen[2]. Sie besteht im „Zureden“[3], d. i. dem ap. πείθειν (vgl. zu 5 11 Apg 2 40 I Thess 2 13) und in dem Aufweis von Motiven, die die Annahme der göttlichen Botschaft empfehlen. Wie Petrus Apg 2 40 mahnt ‘laßt euch retten’, so mahnt P. ‘empfangt die Gnade Gottes nicht εἰς κενόν’. Der Aorist zeigt an, daß P. noch immer eine erstmalige Ausrichtung der Botschaft sich vergegenwärtigt (denn eine perfektische Übersetzung (Klr., Hnr., Menge) ist sprachlich unmöglich), vgl. die Aoriste ἐδέξασθε

[1] ἵνα ἡμ. γενώμ. δικ. θ. = ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν Gal 4 5.

[2] Im Gegensatz zu P. bestreitet Philo die Möglichkeit eines συνεργεῖν θεῷ cf. quod deus s. immut. 87 p. 285, de somn. I 158 p. 644. Ähnlich auch Chrys., der trotzdem im Blick auf I 3 9 auch die Ergänzung θεῷ zuläßt.

[3] Die W-Rez. (D*G deg) setzt auch dies verb. finit. ins Partizip um.

und δέξασθε I Thess 2 13 Jak 1 21 I Klem 58 2; zum Infin. Aor. nach παρακαλεῖν vgl. 2 8 Röm 12 1 15 30 Eph 4 1. Die Gnade ist dann nicht eine in uns wirkende Kraft, sondern die ganze neue Heilsstellung, die uns in der ap. Presbeia angeboten wird, vgl. Apg 20 24, Wetter Charis 80. Die Gnade annehmen heißt also, dem Ruf καταλλάγητε τῷ θεῷ Folge leisten, dem Worte glauben[1]. Eine Schwierigkeit macht freilich noch die Bestimmung μὴ εἰς κενόν. Annehmen oder Ablehnen scheinen die zwei einzig möglichen Weisen des Verhaltens zu sein. Offenbar ist hier ein tertium doch denkbar, nämlich ein äußerliches Annehmen für kurze Zeit oder ohne tiefer gehende Wirkung, vgl. Lk 8 13, ein einmaliges „Kosten" der Heilsgaben ohne ihre innere Verarbeitung, wie es Hebr 6 4–6 warnend beschrieben wird (vgl. m. Erkl. u. Exk. z. St. im Hdbch.), eine begeisterte Annahme der Heilsanwartschaften ohne ernste Beachtung der sittlichen Verpflichtungen, zu denen die in Aussicht gestellte Würde nötigt, vgl. I 3 8 ff. So mahnt der Prediger die in der Bekehrung begriffenen Hörer, sich von der Gnade ganz durchdringen, wirklich neu schaffen zu lassen, damit sie in der Gnade bleiben und damit die Beweise und Früchte des ihnen übermittelten Heiles an ihnen sichtbar werden, vgl. I 15 10 I Thess 2 1. Zu einem Teil fällt also die Mahnung hier mit der von I Thess 2 11 f. und Apg 14 22 zusammen.

εἰς κενόν heißt also 'ins Leere' (fahrend), vergeblich, wirkungslos, ohne die erwünschte Wirkung (vgl. Gal 2 2 μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, d. i. 'mit schließlichem Mißerfolg') und weist sowohl auf ein späteres Herausfallen aus der Gnade Gal 5 4 als auf ein Nichtdurchdringen der Gnadenkräfte, vgl. I 15 10 Gal 2 2 (Burton z. St.), Phil 2 16 I Thess 2 1 3 5 (s. v. Dobsch. z. St.), in LXX Lev 26 20 ἔσται εἰς κενὸν ἡ ἰσχὺς ὑμῶν, Job 20 18 39 16. Zu den Pap. vgl. M. M. Voc. 340.

Aber P. vermahnt mit diesen Worten die längst bekehrte kor. Gemeinde[2]. Wenn er sich hier wirklich bewußt war, der kor. Gemeinde „von neuem" die Gnade anzubieten, so läßt der Stil der Wendung und der ganze Zusammenhang keine andere Vorstellung zu als die, daß eben jetzt für Kor. „die" Gnadenanbietung sich realisiert. Die Mahnung schließt sich folgerichtig an die Presbeia an, mit der die Ap. ihren Hörern das Heil zum erstenmal „eröffnen". In einem vierten Brief an die christliche Gemeinde zu Kor. wollen die aus der Bekehrungspredigt wiederholten Motive nichts anderes geben, als eine Erinnerung an den Ernst der Versöhnungspredigt, mit der das christliche Heil den Lesern einst angeboten war, eine Mahnung zur Selbstprüfung, ob man die Gnade nach dem jetzigen Stand des persönlichen Christentums nicht vergeblich empfangen habe (vgl. 13 5), und einen Aufruf, wenn über dem persönlichen Christentum das Verdikt εἰς κενόν ausgesprochen werden müßte, dann die ap. Botschaft wie etwas Neues anzunehmen und mit Herz und Seele sich ihr hinzugeben. Tiefere Beziehungen auf vorhandene sittliche Laxheit (Klr.) oder gar auf die die Gnade verwerfende Lehre der Judaisten (Schm.) sind auch hier kaum anzunehmen (s. noch zu 6 14 – 7 1).

Die Richtigkeit unserer Auslegung ergibt auch V. 2, das Schriftzitat, mit dem P. seine persönliche Mahnung der Autorität des göttlichen Willens unterstellt, und vor allem die beigefügte Exegese; das Wort aus Jes 49 8, das zweite Zitat in uns. Br., wörtlich mit LXX gleichlautend zitiert, ist so recht der Text

[1] Eine gute „profane Parallele" s. Plutarch Themist. 28 p. 125 παρεσκευασμένος ἀφίγμαι δέξασθαί τε χάριν εὐμενῶς διαλλαττομένου καὶ παραιτεῖσθαι μνησικακοῦντος ὀργήν.

[2] Die Stellung des ὑμᾶς gibt ihm hier einen gewissen Nachdruck; es fehlt in D*, ℵ*C haben ἡμᾶς eingesetzt.

für eine Predigt, die das Evang. zum ersten Mal erschließt, wie denn auch Jesus bei Lk 4 17—20 bei seiner erstmaligen Vorstellung in Nazareth eine nahe verwandte Stelle (Jes 61 1 f.) vorliest und erklärt. Nach beiden Texten bringt das Heil, das Christus anbietet, Erlösung, nach unserem insbesondere Erhörung und Hilfe einem in schwerer Not befindlichen Menschen. Diese psychische Disposition ist freilich im Vorhergehenden nicht angedeutet; P. gibt eben nur Fragmente seiner Missionspredigt, oder die eben genannte Voraussetzung ist hinter die Hauptsache: ‘das Heil und die Hilfe steht vor der Tür’ zurückgedrängt.

P. könnte auf das Zitat verfallen sein, weil vorher Jes 49 4 zu lesen steht κενῶς ἐκοπίασα, was die Folge eines εἰς κενὸν τ. χάριν δέξ. ὑμ. sein würde (Klr.). Auch das Wortspiel δέξασθαι — δεκτῷ könnte ihn geleitet haben.

λέγει ist verkürzte Zitationsformel für λ. κύριος (so Jes 49 8) oder ὁ θεός oder ἡ γραφή, vgl. Gal 3 16 Röm 15 10 Hebr 4 4 8 5, Debr. § 130, 3.

Dies Moment der gegebenen Gelegenheit wird denn auch in der praktischen Anwendung V. 2b ausschließlich hervorgehoben, durch die auch die logische Verbindung von V. 1 und V. 2 (λέγει γάρ[1]) deutlich wird. Es ist derselbe Gedanke wie in der Auslegung, die Jesus in Nazareth gibt: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν Lk 4 21; merkwürdig ist auch, wie beide Ausleger (P. und Jesus-Lukas) sich auf diesen einen Satz beschränken. Gemeint ist, daß jetzt die langerwartete Entscheidung und Erlösung gekommen ist, daß wir es sind, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν I 10 11. Losungen wie Mt 3 2 Phil 4 5 Jak 5 9 Barn 21 3 sind nur Variationen des Gedankens. Der Stil ist für eine Glosse der denkbar einfachste; nur das zweimalige ἰδού gibt der Anwendung etwas mehr Leben. Das νῦν ist der Moment, in dem der Prediger erschienen ist und seine erste Predigt hält (also = σήμερον vgl. Ps 95 7 = Hebr 3 7); so wird es P. oftmals in Erstlingspredigten ausgeführt haben, um die Hörer zu vermahnen, sich rasch zu entscheiden, ehe es zu spät ist, vgl. Lk 19 44 Hebr 3 13 4 7. 11, vor allem II Klem 16 1. Genau genommen ist also die ἡμέρα σωτηρίας der Tag, an dem der Prediger mit der Rettungsbotschaft auftritt, die σωτηρία anbietet, also für den Bekehrten der Tag seiner Bekehrung, vgl. Lk 19 9 und als schöne Parallele aus den Mysterienreligionen Apul. Metam. XI 5 iam tibi providentiā meā inlucescit dies salutaris (d. i. der Tag der Einweihung). Natürlich läßt sich das Motiv auch vor denselben Hörern wiederholen oder später einmal wieder in Erinnerung rufen, sofern die Frist noch nicht abgelaufen ist (vgl. Hermas Vis. III 5 5).

Treffliche Sinn- und Stilparallelen aus profaner Lit. s. noch Polybius S. 1055 (? bei Hnr.) μὴ παρῇς τὸν καιρὸν ... σὴ νῦν ἐστιν ἡμέρα, σὸς ὁ καιρός und Seneca Medea 1017 meus dies est, tempore accepto utimur. Der Stil des P. ist hier also der der Umgangssprache. S. z. Sache noch Lindblom Ew. Leben 131.

Bezeichnenderweise zitiert die Glosse ungenau, indem sie statt des δεκτός des Textes das synonyme εὐπρόσδεκτος einsetzt, ein Wort, das vielleicht dem P. geläufiger war (8 12 Röm 15 16. 31), wie denn δεκτός nur in LXX N. T. vorkommt. εὐπρόσδ. findet sich noch I Petr 2 5 I Klem 35 5 40 3 f. Hermas Mand. X 3 1 Sim. V 3 8; in LXX fehlt es; vgl. noch Scholia in Aristoph. Pax 1054 (s. u. zu 8 12), Plutarch Praec. ger. reip. 4 p. 801 C. δεκτός in G ist sekundäre Anpassung an den Text des Zitats. Zu ergänzen ist wohl θεῷ, vgl. Phil 4 18 I Klem 40 3 Hermas Sim. a. a. O.; doch könnte auch ‘willkommen’ nämlich für die Menschen übersetzt werden (Schm.). S. noch Cremer-Kögel [10] 280.

ζ) Hymnus auf die Bewährung des apostolischen Charakters in den Nöten und Aufgaben des Berufslebens 6 3—10.

Seiner grammatischen Konstruktion nach besteht der Passus aus einem einzigen Satz-

[1] D* u. Gen. ziehen die Einleitung in das Zitat hinein: καιρῷ γὰρ λέγει.

gefüge, das sich an zwei partizipiale Wendungen V. 3 u. 4a anhängt. Die stark rhetorisch geschmückte, ergreifende Aufzählung von Situationen V. 4b. 5, von Charaktereigenschaften V. 6, von Begleitumständen V. 7f., von Schicksalsfügungen V. 9f. hat also nur den Zweck, den Lesern darzutun, wie die Ap. sich vor jedem Anstoß hüten und sich in jedem Augenblick als Gottes Diener empfehlen. Aber den Partizipien (διδόντες, ἀλλ' συνιστάνοντες) selbst fehlt es an einem syntaktischen und guten sachlichen Anschluß; mit V. 2, dem Zitat und der Auslegung, besteht kein Zusammenhang. V. 1 haben wir freilich ein Verbum finitum, dem ein Partizip vorgesetzt ist (συνεργοῦντες δὲ παρακαλοῦμεν); also scheint P. über V. 2 hinweg, der dann als Parenthese betrachtet werden müßte, an V. 1 anzuknüpfen, um so die Beschreibung seines ap. Dienstes im Sinn der 5 11—20 begonnenen Apologetik fortzusetzen, vgl. ἡ διακονία V. 3 u. 5 18, συνιστάν. ἑαυτ. V. 4 u. 5 12. Aber 1) ist V. 2 keine Parenthese, sondern die natürliche Fortsetzung zu V. 1 (s. o.); 2) — und das ist das Wichtigste — ist V. 3 bis 10 keine „Fortsetzung" zu V. 1; denn obwohl beiderseits der ap. Dienst zur Geltung kommt, ist die Gedankenrichtung V. 3 ff. eine ganz andere als in V. 1: in V. 1 zeigt sich der Ap. unmittelbar in der Ausübung seines Amtes, als Vermahner, Warner, als Vertreter und Mitarbeiter Gottes und tritt er den Lesern als unbedingte Autorität gegenüber — V. 3 ff. dagegen rechnet er mit einer ihn treffenden Kritik, der er seine Bewährung im Kampf des Lebens gegenüberstellt, aber ohne Betonung des Predigtdienstes. Auch von V. 1 zu V. 3 ist ein unerträglicher Sprung, jäher Abbruch der ap. Parakleſe und unvermittelter Übergang zur ap. Selbstempfehlung. Wenn P. beweisen wollte, daß er auch dazu das volle Recht habe, so ernste Mahnungen an die Leser zu richten (Klr.), so hätte er doch eine Wendung einflechten müssen, die von der Mahnung zum Erweis dieses Rechtes überleitete, zumal nach so nachdrücklich ans Ende gesetztem ὑμᾶς[1]. Alles drängt auch hier zu der Vermutung, daß der Text nicht in Ordnung ist. Die einfachste Weise, den Schaden zu heilen, ist die Annahme, daß zwischen V. 2 und V. 3 eine Lücke ist; ausgefallen ist jedenfalls ein Übergangspassus (etwa wie 4 1 f.).

Es wäre ein analoger Fall, wenn 4 1. 2a ausgefallen wäre und der Text hinter 3 18 mit μὴ περιπατοῦντες κτλ. fortführe, oder wenn auf 5 10 sogleich ἀφορμὴν διδόντες 5 12b folgte. In beiden Fällen würden alle Exegeten einen feinen, wohl berechneten „Übergang" feststellen, oder wenn das nicht anginge, mit einer Diktierpause oder einer schlaflosen Nacht der „Erklärung" dienen. — Vgl. noch Hfm.s Verzweiflungsakt zur Rettung des überlieferten Textes (6 3—10 ist Vordersatz zu 6 11 und 6 11 Wiederaufnahme von 6 1).

Es kann aber noch mehr ausgefallen sein als eine bloße Überleitung, nämlich eine reichere Ausgestaltung der ap. Vermahnung, die bisher (V. 1 f.) auffallend kurz gegeben ist. Nun findet sich in nächster Nähe noch ein Stück ap. Paräneſe, der meist für eine Interpolation gehaltene Abschn. 6 14—7 1. Wir haben die Aufgabe, zu erwägen — es ist seltsam, daß, soviel ich sehe, noch niemand auf diesen Gedanken gekommen ist, obschon die Einsicht, daß 6 14 ff. die Fortführung der ap. Parakleſe sei, sich findet (vgl. Klr., Gdt. u. a.) —, ob dieser an ihrer überlieferten Stelle unmöglichen Perikope vielleicht hier ihr Platz angewiesen werden kann (s. u. S. 219 f.). Sonst könnte auch Abschn. 6 3—10 selbst an falsche Stelle geraten sein: hinter 5 13 würde er gar nicht übel passen, da er das enthält, was wir nach 5 13 vermißten, klare und wirksame ἀφορμαὶ καυχήματος (vgl. o. S. 178). Das einzige Bedenken ist, daß uns. Abschn. eine Selbstempfehlung zu sein scheint, während 5 12 dies Motiv in Abrede gestellt wird; aber συνιστ. ἑαυτ. hat beidemale verschiedene Bedeutung, in K. 5 ist es die Selbstempfeh-

[1] Bezeichnenderweise sieht die alte Auslegung (Cat., auch Luther) in dem Abschn. eine an die Leſer sich richtende Ermahnung (Luther 1545 'Lasset uns aber niemand irgend ein Ärgernis geben'). Das müßte er eigentlich auch sein, wenn der Anschluß im Text richtig wäre. Kühl eröffnet seine Paraphrase mit den Worten 'So führe ich das mir von Gott übertragene ap. Amt, werbend und mahnend als Missionar und als Seelsorger'; solch eine Überleitung konnte aber unmöglich fehlen.

lung mit Worten, in K. 6 die Bewährung im Leben. Der syntaktische Anschluß von 6 3 ff. an 5 12 f. wäre gut. Die Fortsetzung 5 14 ff. würde vortrefflich an 6 10 anschließen: Selbstlosigkeit wäre das 6 10 und 5 14 ff. verbindende Motiv. Vgl. noch u. S. 220.

Wir halten also an der Vermutung fest, daß die Partizipien **V. 3. 4a** nach dem ursprünglichen Text an ein positives Zeugnis über die Amtsführung und den persönlichen Wandel sich angelehnt haben, wie in 1 12 2 14–16a 4 1 f. 5 11 f. Die Fortführung zeichnet sich dann dadurch aus, daß ihre Adresse ganz allgemein gehalten ist und eine Beziehung auf die Gemeinde und auf die in ihrem Schoße laut gewordenen Verdächtigungen fehlt (so auch 2 14–16a und 4 1 f.). P. ist von dem Gedanken geleitet, daß die Apostel „in der Welt" die Augen aller Welt auf sich gerichtet fühlen und sich darum Mühe geben, jeglichen Anstoß und Tadel, wo er auch herkommen möge, zu vermeiden und sich und das von ihnen vertretene Amt vor jedermann zu empfehlen. Es handelt sich also hier nicht um die Befestigung der ap. Autorität in Kor., sondern um die Erlangung eines günstigen Rufes in aller Welt, um Vermeidung von Anstößen vor Juden und Griechen (I 10 32) und die Gewinnung derer, die noch fern stehen 1 9 19 ff.

Schon die Einleitung zeigt rhetorischen Charakter in der Antithese ἐν μηδενὶ — ἐν παντί und den Alliterationen μηδ. ἐν μηδ. . . . ἵνα μὴ μωμ., vgl. 8 22 9 5. 8 10 6 und Plato Leg. VII 824 B μηδεὶς μηδέποτε ἐάσῃ μηδαμοῦ θηρεῦσαι[1]. προσκοπή, bei Polyb. mehrfach nachgewiesen, kommt in der griech. Bibel und in der urchristl. Literatur nur hier vor; LXX, Hermas und P. selbst sonst gebrauchen dafür πρόσκομμα, vgl. bes. I 8 9 Röm 14 13. 20. Der Finalsatz zeichnet die üble Folge, die ein wirklich gegebener Anstoß für das Amt haben muß, vgl. Röm 2 17–24 Jes 52 5 Ez 36 20, Cat. Der Ap. zeigt damit, daß das Verantwortlichkeitsgefühl, das darum jedem Diener des Evangeliums zukommt, in vollstem Maße sein eigen ist[2].

Auch μωμᾶσθαι 'verspotten, höhnen' (von μῶμος der Hohn II Petr 2 13) ist selten; es findet sich im N. T. nur hier und 8 20, in LXX (außer Sir 31 (34) 21 A) nur Prov 9 7 und Sap 10 14. Aus der profanen Lit. vgl. das Wortspiel des Malers Apollodor bei Plutarch de gloria Athen. 2 p. 346 A μωμήσεταί τις μᾶλλον ἢ μιμήσεται, d. i. der spottende Tadel verdrängt die Neigung zur Nachahmung. — Bchm. bezieht die Sorge vor Anstoß und Tadel auf Gott, der nichts Tadelnswertes an der ap. Dienstleistung finden möge. Das kann aber διακονία ohne Zusatz nicht bedeuten; der Satz hat vielmehr apologetische Bedeutung.

In **V. 4a** kommt wieder die „Selbstempfehlung" zur Sprache, aber diesmal ohne jenen Nebenton, weder verteidigt P. ihre Berechtigung, noch lehnt er sie ab, vgl. 3 1 5 12; es ist auch nicht die Selbstempfehlung mit Worten, die dazu dient, die Gegner auszustechen und die Gemeinde zur Besinnung zu rufen, sondern Selbstempfehlung durch einwandfreien Wandel vor aller Welt, vgl. 4 2, die Bewährung des Charakters eines Dieners Gottes in allen Lagen des Lebens: διάκονοι τοῦ θεοῦ sagt P. von sich selbst nur hier (vgl. v. Dobsch. zu I Thess 3 2 u. Röm 13 4); sonst sagt er διακ. Χριστοῦ 11 23 Kol 1 7, εὐαγγελίου Kol 1 23 Eph 3 7, ἐκκλησίας Röm 16 1 (Phoebe) Kol 1 25, δικαιοσύνης 11 15, καιν. διαθήκης 3 6. Es ist Synonymon für δοῦλος θεοῦ und bezeichnet wie diese Wendung den zu besonderem Dienst berufenen Apostel und Missionar. (Wir haben wieder ein von der Anschauung Gottes beherrschtes Stück; jegliche Anspielung auf Christus fehlt.) 'Sich empfehlen[3] wie Diener Gottes' (nom.;

[1] Weiteres bei Ast Lexic. Platon. II 336 f.

[2] DG it. vg. boh. sah. pesch. u. a. setzen noch ἡμῶν zu διακ., vgl. Röm 1 11 13.

[3] Auch hier kommen neben συνιστάνοντες, das allerdings nur von BP geboten wird, die üblichen Varianten vor: συνιστῶντες K, συνιστάντες ℵ*CD*G.

ὡς διακόνους D*g vg. Ambſt. iſt naheliegende Korrektur) iſt nicht ‚ſich als Diener Gottes erweiſen', ſondern ‚ſich bewähren, wie Diener Gottes beſtrebt ſind' – vgl. wieder die ſchöne kyniſche Parallele bei Epict. Diſſ. III 24 65 über Diogenes ἐφίλει πῶς; ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει, ἅμα μὲν κηδόμενος, ἅμα δ' ὡς τῷ θεῷ ὑποτεταγμένος, weiter Eph 5 3. – „Diener Gottes", die zu beſonderen Dienſten ausgeſonderten Gläubigen haben eine ganz beſonders dringende Verpflichtung, in ihrem Dienſte auszuhalten, ſich zu bewähren, allen Anforderungen zu genügen, alle Gaben, die ihnen verliehen ſind, auszunutzen.

Nun folgt 4b—10 in andringenden, gleich flutenden Meereswogen anſchwellenden Antitheſen (Klr.) eine hinreißende Schilderung der Leiden, Leiſtungen und Kämpfe, wie ſie ein echter Diener Gottes in dieſer Welt beſtändig aufzuweiſen hat, aus der Erfahrung und Erinnerung herausquellend. Mit ergreifender Wucht zählt der Ap. ſeine ihn oft an den Rand des Todes heranführenden Leiden und die inneren Bedrängniſſe, Enttäuſchungen und Entbehrungen auf, um gegen Ende anzudeuten, wie alles erträglich gemacht wird durch einen geiſtigen Beſitz, der bei dem Entbehren und Dahinſchwinden äußerer Güter um ſo wertvoller, reicher und gewiſſer wird. Der Stil iſt zunächſt ſehr kunſtlos, einfache Aneinanderreihung von ſchwierigen und leidensvollen Situationen V. 4b. 5, dann von charismatiſchen Gaben und Kräften V. 6. 7, zuſammen achtzehn Glieder, die, alle mit ἐν an V. 4a angeſchloſſen, die Gelegenheiten, wobei, und die Kräfte, wodurch ſich die Ap. bewähren, angeben, aber rhythmiſch in Reihen gefaßt, in V. 4f. wohl zu drei Gliedern, wobei das erſte Glied (ἐν ὑπομ. πολλ.) überſchießt, alſo mit Wucht als Eingangsloſung voranſteht und mit Nachdruck langſam geſprochen werden muß, in V. 6 dagegen in Paaren von zwei Gliedern ſtiliſiert (vgl. die Überſetzung von Bt. und J. Weiß Urchr. 316). Es folgen V. 7f. drei Paare mit διά, gewiſſe Begleitumſtände des ap. Ringens und Lebens, das erſte Paar ſachlich mehr an V. 6 anſchließend, das zweite und dritte (διὰ δόξης bis εὐφημίας) formell und ſachlich eng zuſammengehörend. Der in V. 8 angeſchlagene Rhythmus wird dann in der letzten Strophe V. 9—10 weitergeführt und in prachtvolle paradoxe Antitheſen übergeleitet: hier kommt der innere Wert und die gewaltige Leiſtung eines echten Dieners Gottes zu überwältigender Darſtellung. Die erſte Strophe hat in 1 1 26—27 Röm 8 35 und vor allem in Slav. Henoch 66 6 (ſ. u.), die dritte in 4 8f. und mehr noch in der ſtoiſchen Diatribe ihre Parallelen (ſ. u.)[1].

Erſte Strophe **4b—5**, ein Leidenskatalog. Schlicht und doch eindrucksvoll ſteht voran ἐν ὑπομ. πολλῇ (1 6 12 12): wahrhaftig, es gehört „viel Ausdauer" dazu, um in all den Nöten und Leiden, die nun aufgezählt werden, ſich zu behaupten und ſtandhaft zu bleiben. Es iſt die einzige Wendung, mit der P. hier andeutet, daß er immer aushält; vgl. dagegen 4 7ff. Röm 8 35—37, wo ein ähnlicher Leidenskatalog viel ſchwungvoller eingeleitet und auch abgeſchloſſen wird; vgl. noch Polyc. ad Phil. 9 1, I Klem 5 5. Zur Bedeutung des Wortes ὑπ. ſ. Trench-Werner Synonyma 119ff. Die erſte Reihe „in Drangſalen, in Nöten, in Ängſten" verläuft in allgemeinen ſynonymen Ausdrücken. θλῖψις ſteht öfter mit ὑπομονή zuſammen, vgl. Röm 5 3 Apk 1 9; vor allem bildet es (auch in Verbalform) in LXX und im N. T. mit στενοχωρία gern ein Paar, vgl. Röm 8 23 u. zu 4 8, aber auch mit ἀνάγκη, vgl. I Theſſ 3 7 (ſ. v. Dobſch. z. St.); 12 10 heißt die Reihe ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις. S. noch Trench-Werner 124f. In der zweiten und dritten Reihe

[1] Der ganze Hymnus iſt vom Vf. der Ep. ad Diogn. 5 in ſeine Beſchreibung des chriſtlichen Ethos aufgenommen, vgl. beſ. 5 11ff. und über den Stil noch Auguſtin Civit. dei XI 18.

dagegen, **V. 5**, treten überwiegend konkrete Situationen hervor[1]: πληγαί „Schläge", wie sie dem Ap. beim Straßentumult, in der Synagoge, im Gefängnis oder vor dem Richter drohten, vgl. Apg 16 22 f.; φυλακαί „Gefängnisse", wo es vor allem Schläge auszuhalten gibt, wo aber auch ohne sie „viel Geduld" zu bewähren ist Apg 16 28 ff.; ἀκαταστασίαι sind wohl hier auch konkrete „Unruhen", Pogroms, wo gleichfalls Schläge fallen, vgl. I Klem 3 2 διωγμὸς καὶ ἀκ., Lk 21 9 πολέμους καὶ ἀκ., Prov 26 28 (das Wort kommt viel in den astrologischen Aufzählungen von Kalamitäten vor, s. Vettius Val. Anthol. ed. Kroll Index s. v.); vgl. im Leben des P. Apg 13 50 14 19 16 19 f. 19 28 f. Zeiten persönlicher „Unstätigkeit" (vgl. Apg 13. 14. 16) sind wohl nicht mit dem Wort gemeint (Schl. 'beständige Wanderungen'). κόποι, in einer Reihe mit ἀγρυπν. und νηστ., sind die Mühen, die aus der Berufsarbeit hervorwachsen und ihm namentlich von lässigen oder aufsässigen Gemeinden und Gemeindegliedern, vor allem von Gegnern seiner Arbeits- und Predigtweise bereitet werden, vgl. 11 28 f. Gal 6 17. Auch ἀγρυπνίαι und νηστεῖαι, Entbehrung von Schlaf und von Speise und Trank (11 27) können eine Folge der Berufsauffassung und Berufsführung des P. sein, der eben auch nachts emsig arbeitete, um sich sein kärgliches Brot selbst zu verdienen I 4 11 I Thess 2 9 II 3 8, oder auch nachts seelsorgerlich tätig war Apg 20 31 Joh 3 1 f. oder wegen der Überhäufung mit seelsorgerlicher Arbeit zum Schlafen und zum Essen „keine Zeit" hatte (vgl. Mk 6 31 14 38. 41); natürlich können diese Entbehrungen auch durch sonstige widrige Umstände und Schikanen, auch durch den Aufenthalt im Gefängnis verursacht sein. Auch νηστεία ist also hier als notgedrungene Entbehrung Phil 4 12 und noch nicht als selbstgewählte, positive Leistung zu fassen (so Ltzm., Chrys., Ambst., Bls.). Vgl. noch Juncker Ethik des P. II 143 f.

Zweite Strophe **V. 6. 7a**, eine etwas wahllose Zusammenstellung von Eigenschaften, charismatischen Tugenden und Gaben, vgl. Röm 12 8 ff. — doch was in Röm Forderung ist, ist hier Beschreibung — Gal 5 22 f., wo von den hier genannten Tugenden ἀγνότης (= ἐγκράτεια Gal), μακροθυμία, χρηστότης und ἀγάπη als „Frucht des Geistes" aufgeführt werden.

Die ἀγνότης ist Lauterkeit und Unbescholtenheit, ein erstes Erfordernis für einen Diener Gottes in einer verderbten Welt, vgl. noch zu 11 2 und Hermas Vis. III 7 3 Mand. IV 4 4 2. Die Absicht, die libertinistischen Elemente der Gemeinde zu beschämen (Klr.), liegt kaum vor. γνῶσις 2 14 4 6 an dieser Stelle ist höchst auffallend; es gehört zu ἐν πνεύμ. ἁγ., zu ἐν λόγ. ἀληθ., ἐν δυν. θεοῦ und wäre besser an seinem Platze, wenn man es mit ἐν ἁγ. ἀνυποκρ. vertauschte; vielleicht hat wirklich sehr frühe eine Vertauschung stattgefunden[3]. ἐν γνώσει spricht der Pneumatiker zur Gemeinde, s. I 1 4 6 8 1. 10 f. 13 2 und m. Exk. zu Barn 1 7 im Ergänz.bd. i. Ltzm.s Hdb. Die Verbreitung der γν. ist die Aufgabe der Ap. 2 14; die polemische Note von 11 6 fehlt hier völlig. Ein wirklich synonymes Paar ist nur μακρ. und χρηστότης, vgl. I 13 4 Röm 2 4 Gal 5 22 Kol 3 12. Langmut und Güte sind verwandte Charakterzüge,

[1] ἐν κόποις, ἐν φυλακαῖς, ἐν πληγαῖς kehren auch 11 23 wieder, ἐν ἀγρυπνίαις und ἐν νηστείαις 11 27.

[2] In den Inschr. nur Insc. Gr. Berlin IV 588 15 δικαιοσύνης ἕνεκεν καὶ ἁγνότητος. Chrys. definiert ἁγν. ἢ σωφροσύνη ἢ τὸ ἀδωροδόκητον ἢ καὶ τὸ δωρεὰν τὸ εὐαγγ. κηρύττειν.

[3] In II Petr 1 5 f. steht freilich γν. in einer Kette zwischen ἀρετή und ἐγκράτεια, und ἁγνότης ist gewiß die nötige Vorbedingung für den Empfang von Erkenntnissen und Offenbarungen; dem Unreinen bleibt die Erkenntnis verborgen.

die spezifisch christlich-ap. Reaktionen auf die Leiden und Mühen, die Feinde und Freunde verursachen, vgl. Eph 4 2 I Thess 5 14 Jak 5 7. 10 II Tim 4 2; Langmut die Beherrschung des leicht aufwallenden Zornes, Güte getragen von dem Bewußtsein, mit einem Menschen es zu tun zu haben, der trotz allem doch „gewonnen" werden muß (Cat., Thph.); s. noch Trench-Werner Synonyma 119 ff. 146 ff. Dagegen will das nächste Paar ʿder Geist und die Liebeʾ wieder weniger zu einander passen, denn die Liebe ist nach Gal 5 22 die erste Frucht des Geistes und der heilige Geist die ungeteilte Gottesgabe, die sich in die konkreten Fähigkeiten und Tugenden ergießt I 12 4 ff. Röm 12 6 ff. (ἐν πνεύμ. = ἐν ἀποδείξει πνεύματος I 2 4). Indes steht auch Röm 12 11 b mitten unter den speziellen beruflichen und sittlichen Auswirkungen des Geistes unerwartet τῷ πνεύματι ζέοντες. Auch die Liebe ist eigentlich die Quelle aller Tugenden I 13 4 ff. Röm 12 9, doch erscheint sie auch Gal 5 22 neben diesen. ἀνυπόκριτος ist ein Attribut, das ihr auch sonst beigesellt wird Röm 12 9 I Petr 1 22 (I Tim 1 5); ungeheuchelte Liebe ist in der Gesinnung festgewurzelt und bleibt fest bis zur Selbstverleugnung[1].

Das letzte Paar **V. 7a** nennt zwei ungleiche Größen, die jedoch beide als Ausrüstung des Ap. zusammen genannt werden können, wenn nämlich „Wort der Wahrheit" hier wie Kol 1 5 Eph 1 13 II Tim 2 15 Jak 1 18 (auch da ohne Artikel) das Evangelium ist, und nicht die „ungeheuchelte" Rede, die P. 1 17 2 17 für sich in Anspruch nimmt (Klr.); wahrscheinlicher ist indes die technische Bedeutung, zumal da für die allgemein menschliche Qualität wohl ein anderer Ausdruck gewählt worden wäre (doch vgl. Philo de somn. I 23 p. 624 στοχασμοῖς καὶ εἰκασίαις, οὐ παγίῳ λόγῳ τῆς ἀληθείας, ἐφορμοῦντα). Wenn I 4 20 und I Thess 1 5 ἐν λόγῳ und ἐν δυνάμει als Gegensätze auftreten, so ist eben hier der λ. ἀληθείας gemeint, und Wahrheit und Kraft sind keine Gegensätze. ἀληθείας ist Genitiv der Zugehörigkeit: das Wort, das Wahrheit ist oder Wahrheit vermittelt, nicht gen. obi. (Plr.); s. Schniewind Die Begriffe Wort u. Ev. bei P. 1910 S. 46 f., Dibel. zu Jak 1 18 S. 100. ἐν δυνάμει θεοῦ soll nach I 2 5 jeder Glaube stehen, vgl. II 13 4 II Thess 2 9; sie muß also besonders dem „Diener Gottes" zur Verfügung stehen als Erweis seiner spezifischen Qualität, vgl. noch 12 9 4 7 13 3 f. I 2 4 5 5.

Eine wundervolle Parallele zu den beiden ersten Strophen des ap. Hymnus liefert der slav. Henoch 66 6 „Wandelt, meine Kinder, in Langmut, in Sanftmut, in Kränkung der Ehre, in Leid, in Glauben und Gerechtigkeit, in Verheißung, in Schwachheit, im Gescholtenwerden, in Schlägen, in Anfechtungen, in Blöße, in Beraubung, liebend einander, bis daß ihr hinausgeht aus diesem Äon der Schmerzen, damit ihr Erben werdet des endlosen Äons." Man sieht wieder die nahe Verwandtschaft zwischen dem ap. Ethos und dem des leidenden, aber auf die Erlösung hoffenden und sich vorbereitenden Judentums.

Dritte Strophe **V. 7b. 8**, in drei Gliedern, nur äußerlich durch die gleiche, die Zuständlichkeit bezeichnende Präposition διά zusammengehalten: das erste Glied (διὰ τ. ὅπλων κτλ.) gibt noch ein Stück der ap. Ausrüstung (ʿangetan mitʾ Ltm.), gehört also sachlich noch zur zweiten Strophe (es schließt namentlich gut an ἐν δυνάμει θ. an), während die zwei noch folgenden Glieder auf die entgegengesetzten Stimmungen der Umwelt weisen, durch die die Ap. sich hindurch kämpfen müssen, und so die Antithesen der vierten Strophe vorbereiten. Die Waffen „der Gerechtigkeit", wieder eine Metapher aus dem

[1] ἀνυποκρ. kommt in LXX nur Sap 5 18 18 16 vor; da es im N. T. auch Jak und I Petr sich findet, vgl. auch II Klem 12 3, kann P. es aus der Umgangssprache genommen und braucht er es nicht aus Sap zu haben (so Plr.).

Kriegsleben, sind entweder von der Gerechtigkeit dargereicht (gen. subj.) oder ihr angemessen (gen. qual.), oder sie werden zu ihrer Verteidigung geführt, vgl. Röm 6 13 ὅπλα ἀδικίας, Eph 6 14 τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης. Erstere Fassung ist die wahrscheinlichste. Vermutlich stammt die Wendung aus der Umgangssprache, wo sie die in einem gerechten Kampf verwendeten, richtigen Waffen bezeichnet. „Rechts" und „Links" bezieht sich nicht auf glückliche und unglückliche Verhältnisse, sondern auf die Hände des Kämpfers, also Schutz- und Trutzwaffen, vgl. Eph 6 17. Die Ap. stellen sich der Welt als vollbewaffnete Kämpfer der Gerechtigkeit vor; die Vielgeschlagenen und -gefesselten bleiben gegen die Welt aggressiv, vgl. 10 4 ff. 1 9 24—27 Kol 1 29 II Tim 4 7 I Tim 6 12 I Thess 5 8.

Bedeutsam ist auch Sap 5 16—20; doch ist an Abhängigkeit des P. von Sap hier nicht zu denken, s. Grafe Abhandl. f. Weizs. 279. Der Kyniker Krates nennt den Tribon und den Sack τὰ θεῶν ὅπλα, die dem Philosophen gegeben sind (s. Epist. 16 u. 23 p. 211. 213 Hercher). Hnr. weist auf den borghesischen Fechter, der den Kampf zu Schutz und Trutz illustriere.

V. 8a zeigt die Ap. im wechselnden Urteil der Menschen; daß dies ihn doch nicht davon abhält, seinen Weg weiter zu gehen, ist dabei gedacht, aber nicht ausgedrückt. „Ehre" erfährt P. von den Freunden und Schülern, von den ihm ergebenen Gemeinden Gal 4 14; εὐφημία (im zweiten Glied chiastisch nachgestellt) auch noch von Heiden, die ihn wohlwollend beurteilen und behandeln. „Schande" hat er von denen, die ihn verspotten Apg 17 18 ff., die ihn schlagen und ins Gefängnis werfen lassen, überhaupt ihm ihren Abscheu und ihre Verachtung zu erkennen geben I 4 9—11, auch von seinen Rivalen, die ihn verleumden und ihm seine Apostelwürde bestreiten — doch ist nicht sicher, ob er hier auch an die kor. Umtriebe anspielt. Die Erfahrung von δυσφημία „Schmähung" (ἐν δ. 'in üblem Rufe stehend') ist ein Beweis, daß das Bemühen des P., sich und den Dienst vor Kritik zu behüten, dem doch die ganze Gedankenreihe gewidmet ist, nicht immer sein Ziel erreicht. Mit üblen und falschen Nachreden hat er es freilich auch in den Gemeinden zu tun, namentlich in Kor. Ein guter Teil uns. Briefs (A und C; s. auch 8 19 f.) ist ein Kampf gegen unangebrachte δυσφημία, vgl. 4 2 f. 12 16.

ἀτιμία ist bibl. ἅπαξ λεγομ.; vgl. die Umschreibung der St. in Ep. ad Diogn. 5 14. δυσφ. im N. T. nur hier, doch s. I 4 13 δυσφημούμενοι; in LXX nur I Makk 7 38 und III Makk 2 26. εὐφ. 'guter Ruf' in der griech. Bibel nur hier; Symmachus gebraucht es einige Male. Für Philo s. de migr. Abr. 88 p. 450. Fein charakterisiert Bengel die zwei Zeilen: δ. κ. ἀ. cadit in praesentes, δ. κ. εὐ. cadit in absentes. διά ist hier nicht mehr instrumental, sondern dient zur Bezeichnung der mannigfaltigen Situationen, in denen der Ap. sich als Diener Gottes zu bewähren hat.

Die vierte Strophe endlich **V. 8b—10** ist die wirkungsvollste, nicht nur wegen ihrer paradoxen Antithesen, sondern auch weil hier das Moment der überraschenden Überwindung und der überwältigenden Leistung schlicht, aber doch nachdrücklich herausgekehrt wird. Der Stil ist der denkbar einfachste: sieben Paare von Attributen (dreimal Adjektive: πλάνοι, ἀλήθ., πτωχοί; einmal verbum finitum ἰδοὺ ζῶμεν; dreimal Partizip mit Akkusativobjekt: am Schluß; im übrigen einfache Partizipia), deren Glieder einander scheinbar scharf widersprechen, aber doch zusammen bestehen, weil sie nach dem Schema 'Außenseite — Innenseite' oder 'äußerer Schein — innere Wirklichkeit' geformt sind.

Ähnliche Paradoxien finden sich in einzelnen Seligpreisungen der Bergpredigt Mt 5 3—6 Par., doch ist da das Schema 'jetzt — einst'; übrigens ist P. hier ein echter עני und δεδιωγμένος ἕνεκεν δικαιοσύνης. Eine volle Parallele liefert allein die stoische Diatribe, vgl. Epictet Diss. II 19 24 δείξατέ μοί τινα νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα

καὶ εὐτ., ἀποθνήσκοντα καὶ εὐτ., πεφυγαδευμένον καὶ εὐτ., ἀδοξοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα (Bultmann Stil d. paulin. Predigt S. 27. 80), weiter Philo de migr. Abr. 86 p. 449 καὶ ἀμείνων μὲν δόξης ἀλήθεια. εὔδαιμον δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν· μύριοι γὰρ ἀνόθως καὶ ἀκολακεύτως προσελθόντες ἀρετῇ καὶ τὸ γνήσιον αὐτῆς (88) ἐναυγασάμενοι κάλλος, τῆς παρὰ τοῖς πολλοῖς φήμης οὐ φροντίσαντες ἐπεβουλεύθησαν, κακοὶ νομισθέντες οἱ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθοί. Zur Sache vgl. noch Mc. Aurel VI 2 μὴ διαφέρου, πότερον ῥιγῶν ἢ θαλπόμενος τὸ πρέπον ποιεῖς (cf. V. 4), καὶ πότερον νυστάζων ἢ ἱκανῶς ὕπνου ἔχων (V. 5· ἐν ἀγρυπν.) καὶ πότερον κακῶς ἀκούων ἢ εὐφημούμενος (= V. 8a), καὶ πότερον ἀποθνήσκων ἢ πράττων τι ἀλλοῖον. Das jedesmal vorgeſetzte ὡς bezieht ſich nicht bloß auf die erſte Hälfte (den Schein; alio = ſcheinbar), da dies nur für πλάνοι zuträfe, ſondern auf die ganze Wendung: auftretend als oder uns empfehlend als, vgl. V. 4 συνιστάν. ἑαυτ. ὡς θεοῦ διάκ.

Die zwei erſten Paare **V. 8b** und **9a** gehören wohl wieder zuſammen und ſchließen ſachlich an die vorige Strophe an. πλάνοι und ἀγνοούμενοι ſind Urteile oder Schlagworte der δυσφημοῦντες, und zwar wird πλάνοι ‚Betrüger, Verführer, Irrlehrer' vor allem von jüdiſcher Seite den Ap. entgegen gerufen worden ſein, vgl. Mt 27$_{63}$ Teſt. Levi 16$_3$, ſonſt II Joh 7 (= Irrlehrer); an ein judaiſtiſches Schlagwort oder gar an die Vorwürfe, wogegen P. ſich 1$_{12}$ff. verteidigt, iſt kaum zu denken. ἀγνοούμενοι (Gal 1$_{22}$) ignoti, obscuri sc. in der großen Welt, Parvenüs (Hnr.) ſind die Ap., weil ſie wie alle Chriſten nicht zu den σοφοί, δυνατοί und εὐγενεῖς gehören I 1$_{26-28}$, weil die große Welt, die Literatur, die Politik, die Wiſſenſchaft keine Notiz von ihnen nimmt, weil ſie nicht Tagesgeſpräch ſind und nicht von allen Seiten aufgeſucht werden wie die berühmten Rhetoren. Demgegenüber gelten ſie in der Gemeinde und im Himmel als ἀληθεῖς, als Wahrhaftige, keinen Illuſionen und keinem Betruge hingegeben, den ſie zur Erreichung ſelbſtſüchtiger Zwecke ausgeſonnen hätten (II Petr 1$_{16}$), und ſind ἐπιγινωσκόμενοι, wohlbekannt in der Gemeinde (1$_{14}$) und im Himmel, wo ſie in den himmliſchen Büchern verzeichnet ſtehen Phil 4$_3$ Apk 3$_5$ 20$_{15}$.

Auch hier kommt die Stoa dem ap. Ethos nahe, vgl. Epict. Diſſ. IV 8$_{35}$ ἀγνοεῖσθαι μελέτησον πρῶτον, τίς εἶ· σεαυτῷ φιλοσόφησον ὀλίγον χρόνον κτλ., Mc. Aurel VII 67 λίαν γὰρ ἐνδέχεται θεῖον ἄνδρα γενέσθαι καὶ ὑπὸ μηδενὸς γνωρισθῆναι, Seneca ep. 31$_{10}$.

Auch die folgenden zwei Antitheſen **V. 9b.c** bilden ein engeres Paar; ſie feiern die aus dem ſtändigen Sterben immer wieder durchbrechende Lebenskraft. Wendungen und Gedanken ſind aus Pſ 117(118)$_{17}$f. angeregt: οὐκ ἀποθανοῦμαι ἀλλὰ ζήσομαι· . . παιδεύων ἐπαίδευσέν με κύριος καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με. Das „Sterben" iſt in 4$_{7-10.16}$ und Röm 8$_{36}$ beſchrieben. ἰδοὺ ζῶμεν malt die triumphierende Empfindung, die die Ap. erfaßt, wenn ſie ſehen, wie ſie alle Leiden überſtehen und auch aus ſchwerſten Nöten errettet werden, vgl. 1$_{8-10}$. Daß ſie darin nur Chriſtus nachfolgen (vgl. 4$_7$ff. Apk 1$_{18}$), iſt bezeichnenderweiſe nicht angerührt. Die ganze Beſchreibung iſt eben mehr altteſt. und ſtoiſch als ſpezifiſch chriſtlich gefärbt. In Anlehnung an die Sprache der Pſalmen (namentlich Pſ 117$_{18}$) faßt auch P. ſeine Leiden als „Züchtigungen Gottes", vgl. I 11$_{32}$ Hebr 12$_{5-11}$[1]. Bei παιδευ. καὶ μὴ θανατ. iſt wohl zunächſt an die oft den Tod herbeiführenden 39 Schläge der Juden und ähnliche barbariſche Züchtigungen gedacht (ſ. zu 11$_{24}$); aber eine Züchtigung (auch in übertragenem Sinne) kann immer auch tödlichen Ausgang haben, vgl. Apg 14$_{19}$. Die Beziehung auf judaiſtiſche Verunglimpfungen — ſeine Leiden ſeien verdiente Züchtigungen (Klr., Schm., Kühl, Blſ.) — iſt auch hier eingetragen; denn eine Widerlegung wäre ja nicht gegeben.

[1] D*G d Ambſt. (W) haben πειραζόμενοι eingeſetzt, wohl weil ihnen der Gedanke einer Züchtigung des Apoſtels anſtößig war, vgl. auch I 10$_{13}$.

Die beiden nächsten Antithesen berühren sich wieder mit den Seligpreisungen Jesu, vgl. Mt 5 5. 12. 3 Lk 6 21. 20; aber P. rühmt mehr den Gegenwartsbesitz[1], wenngleich das χαίροντες auch eschatologischen Grund haben kann, vgl. Phil 4 4 f. I Petr 1 6 f. Justin Dial. 46, 7 (auch zu 4 10; unter Einfluß von II K?). Übrigens lebt auch der Kyniker in ständiger Fröhlichkeit, vgl. Plut. de tranqu. an. 4 p. 466 E; natürlich hat sie einen etwas anderen Charakter als die des P. πτωχοί, πολλ. πλουτίζοντες befaßt den Gegensatz: äußere Armut — innerer, an Viele weitergeschenkter Reichtum, oder arm an äußeren — reich an inneren Gütern und mitteilsam damit, so daß Viele die Zeugen dieses Reichtums werden. Der innere Reichtum ist die Fülle der pneumatischen Gaben I 1 5 oder (und) der Anteil an dem himmlischen Erbe. Dieser „arme" Mann teilt wirklich Schätze aus und zwar Schätze von unvergänglichem Wert Mt 6 19—21 Par. Apg 3 6 Apk 2 9; selbst πλούτων εἰς θεόν (Lk 12 21) macht er auch Andere reich an göttlichen Werten. Nach 8 9 folgt er damit nur dem Vorbild des Herrn selbst. Eine Paradoxie käme auch heraus, wenn auch das Reichmachen auf das Materielle zu beziehen wäre, etwa auf die reichen Kollekten, die P. anzuregen weiß, oder auf Geldmittel, die er, der Arme, doch immer zur Verfügung hat, wenn es gilt, noch Ärmeren zu helfen. Doch konnte solche Geldunterstützung nicht gut mit ‘Reichmachen’ bezeichnet werden. Also ist die Übertragung aufs geistige Gebiet besser.

Dieselbe Antithese, aber in anderer Verwendung, findet sich bei Philo quod omn. prob. lib. 77 p. 457 (von den Essenern) μόνοι γὰρ ἐξ ἁπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες ἐπιτηδεύσει τὸ πλέον ἢ ἐνδεία εὐτυχίας πλουσιώτατοι νομίζονται, τὴν ὀλιγοδεΐαν καὶ εὐκολίαν, ὅπερ ἐστί, κρίνοντες περιουσίαν, vgl. auch Epict. Diss. III 22 45 καὶ πῶς ἐνδέχεται μηδὲν ἔχοντα .... διεξάγειν εὐρόως; κτλ. Sie ist auch angedeutet in der Frage R. Jochanans (3. Jhdt.): War denn die Weisheit des R. Akiba, weil er arm war, verachtet? (Midr. Koh. 9 16, s. Strack-Billerbeck, Mt 819).

Sachlich bildet die vorletzte Antithese (ὡς πτωχοί ..) mit der letzten ‘als die nichts haben und (doch) alles inne haben’ ein Paar. πάντα κατέχειν ist wieder eine Losung, die wohl kynischen oder stoischen Ursprungs ist. Vgl. außer den von J. Weiß zu I 3 23 (S. 90) angeführten Parallelen noch die Zitate bei Wettst. z. uns. St., insbesondere Seneca de tranqu. 8 5 nudos videbis deos, omnia dantes, nihil habentes, Philostr. Vita Apoll. III 15 ... καὶ οὐδὲν κεκτημένους ἢ τὰ πάντων, weiter Krates Ep. 7 p. 209 Hercher καὶ ἔχοντες μηδὲν πάντ’ ἔχομεν. Christl. Parall. Ep. ad Diogn. 5 12, Ps. Klem Hom. III 71. Die besonderen ap. und pneumatischen Vollmachten in das πάντα hineinzulegen, scheint mir nicht unerlaubt; nur darf man nicht mit Bls. die ganze kath. Theorie heranziehen. So malen die letzten Worte das volle Glück, das der Ap. genießt (vgl. die εἰρήνη des Kynikers bei Krates a. a. O.), indem viel Freude, Besitz und Reichtum sein eigen ist.

So haben wir in uns. Abschn. eine Beschreibung der äußeren Erscheinung und der Lebenshaltung des Ap., die (wie die analoge Zeichnung I 4 9 ff.) große Verwandtschaft mit dem Ideal der kynisch-stoischen Diatribe hat, um so mehr als hier jede Beziehung auf Christus und das christliche Jenseits unterlassen ist. Die Rhetorik ist ganz die der Diatribe, wahrscheinlich sind manche der Antithesen hellenistisches Lehngut. Als schöne Parallele zum Ganzen lese man noch Philo quod det. pot. ins. sol. 34 p. 198 (dazu Leisegang Hagion Pneuma 137 f.). S. auch Leiseg. Der Ap. P. als Denker 1923, 40 ff.

4) Kurze, herzliche Bitte um Wiederherstellung eines vollen Vertrauensverhältnisses V. 11—13.

[1] Vgl. Ep. ad Diogn. 5 16 κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι.

Hier endlich wendet sich der Ap. wieder seinen Lesern zu; zum ersten Mal bricht ein wirklich herzlicher und gewinnender Ton durch, der im Vorhergehenden höchstens 1 6 1 11 1 24 2 3 f. leise angeklungen hatte[1]. Da ein Erguß über die eigenen Leiden, Leistungen und Lebensverhältnisse unmittelbar vorangeht, bei dem nirgends der Leser gedacht wird (gegen Klr.), so hat der neue Einsatz V. 11 „unser Mund hat sich aufgetan gegen euch" zunächst etwas Überraschendes. Daß ihm Herz und Mund jetzt offen stehen (vgl. I Reg 2 1), daß die Empfindungen sich speziell den Kor. zuwenden, ist zwar nicht unbegreiflich, aber doch nicht vorbereitet. Der Abschn. V. 3 — 10 hat keinen ausgesprochenen persönlichen Charakter, insofern persönliche Beziehungen zu anderen Menschen nur wenig hervorgehoben werden: in der Hauptsache stellt sich der Ap. seiner Not und dem Schicksal entgegen. Man kann zwar sagen: P. ist warm geworden in der Erhebung über sein Schicksal, in der Schilderung seines inneren Wertes; und in dem gehobenen Gefühl, das ihn beseelt, hat er auch den nötigen Schwung und Freimut gewonnen, um nun auch zu den Lesern aus vollem, offenem Herzen zu sprechen. Aber diese „Wendung" zu den Lesern ist etwas Neues. Demgegenüber besagt die Redensart „unser Mund steht offen" (vgl. die feierliche Einleitung der Rede Jud 11 35 f. Job 3 1 Mt 5 1 Sir 51 25), die von einem, der diktiert, gesprochen sein muß, doch nicht, daß P. jetzt zu einer freundlichen Ansprache an seine Leser übergeht, sondern daß er mitten in einer solchen steht und einen Augenblick innehält, also sie jetzt eigentlich einen anderen Zusammenhang voraus als wir ihn 6 3 -10 gefunden haben.

Dem Herrenwort Mt 12 34 entsprechend, weist er sodann vom Munde auf sein Herz. Auch diese Wendung ‘unser Herz ist weit aufgegangen’ ist der LXX entnommen, vgl. Ps 118(119) 32 ἐπλάτυνας τὴν καρδίαν μου. Sie bezieht sich entweder auf große Offenherzigkeit (Hfm.) oder auf die Erleichterung, die der Ap. jetzt in seinem Herzen fühlt, oder auf die Gefühle der Liebe und Freude, die in ihm aufwallen und in herzlichen Worten Ausdruck suchen (so die meisten)[2]; auf Liebesgefühle weisen die nächsten Wendungen, auf freudige Erhebung[3] der kleine Abschn. 7 2–4, der wahrscheinlich ursprünglich unmittelbar auf uns. Abschn. folgte.

V. 12 gibt dem Bilde jedoch eine andere, originellere Anwendung. Das Weitwerden des Herzens heißt: Raum geben für die, die im eigenen Herzen leben, für die Geliebten und Freunde, also: echte Liebe und Freundschaft hegen und zur Gemeinschaft, zur Hilfe, zum Opfer für die Freunde bereit sein. οὐ στενοχωρ.[4] ἐν ἡμῖν heißt also ‘nicht wenig, sondern viel Platz haben wir für euch in unserem Herzen’, vgl. Phil 1 7; auch dies ist im Vorhergehenden kaum bezeugt worden (wohl 1 24). Nicht undenkbar ist, daß P. hier einen gegen ihn erhobenen (und von Titus überbrachten) Vorwurf abweist und V. 12 b sogar zurückgibt: er habe für seine Gemeinde nicht viel übrig 1 1 11, lasse keine

[1] Daher auch hier allein die Anrede Κορίνθιοι, vgl. Φιλιππήσιοι Phil 4 15, andererseits ὦ ἀνόητοι Γαλάται Gal 3 1; vgl. Thrns.

[2] Cat. καθάπερ γὰρ τὸ θερμὸν εὐρύνειν εἴωθεν, οὕτω καὶ ἡ ἀγάπη· θερμὸν γάρ τι χρῆμα ἡ ἀγάπη. Vgl. auch Schopenhauer Die Welt als Wille u. Vorst. I² Buch 4 § 66 a. E.

[3] Cicero de amic. 3 (?) prosperis amici rebus laetitia ampliari animum, tristibus contrahi; so Hnr.; gemeint vielleicht de amic. 13, 48 (von der virtus), vgl. auch Tusc. IV 31, 66 und (auch als Nachtrag zu 2 3 a. E.) de fin. bon. et mal. I 20, 67 a. E. nam et laetamur amicorum laetitia aeque atque nostra et pariter dolemus angoribus

[4] Zu στενοχωρεῖσθαι vgl. noch Hermas Mand. V 1 3, die einzige Stelle, wo στ. in der urchristl. Lit. noch vorkommt, und die synonyme Wendung Mc. Aurel VIII 51 μήτε τῇ ψυχῇ καθάπαξ συνέλκεσθαι, ἢ ἐκθόρνυσθαι (herausspringen).

wirkliche Offenheit und Vertraulichkeit aufkommen, er trete hart und herrisch, kalt und unfreundlich gegen sie auf 1 24. Das Gefühl der „Engigkeit" würde P. dann den Kor. nicht wegdisputieren, nur seinen Sitz und seine Ursache anderswo aufweisen, in ihren eigenen σπλάγχνα — σπλ., ein Wort, das hier das für Freundschaft und Liebe empfängliche, aber auch zu Gegenliebe verpflichtete Innere, das Herz, vorstellt, vgl. noch 7 15 Phlm 12 Prov 12 10 I Klem 23 1 Hermas Sim. IX 24 2, andrerseits I Joh 3 17. P. sagt jedoch nicht: 'Ihr habt wenig übrig für uns', sondern in geistvoller, feinsinniger Abwandlung des Bildes: ihr macht es euch selbst enge, hat also ausschließlich das Glücks- und Freundschaftsbedürfnis der Gemeinde im Auge: wenn das bei uns nicht Befriedigung findet, so seid ihr daran schuld (vgl. Epict. I 25 28, dazu Bonhöffer Ep. u. d. N. T. 118 f.); ihr seid engherzig gegen euch selbst; wer Freundschaft und Liebe sich gewinnen will, muß selbst weit werden und für warme Empfindungen in seinem eigenen Innern Raum schaffen, Argwohn und Mißtrauen, Neigung zu Nörgelei, Empfindlichkeit zur Seite setzen. Darum ruft er ihnen **V. 13** noch väterlich zu[1] (vgl. zu der Parenthese ὡς τέκν. λ. Röm 3 5 II Kor 11 21): 'werdet auch ihr weit, schafft auch ihr Raum'. Durch warme Empfindungen, die euch und uns beglücken werden: euch — im Gegensatz zu dem στενοχωρούμεθα, worüber ihr euch beklagt; uns — das ist in τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν eingeschlossen[2], womit das πλατυνθῆναι als eine von Kindern dem Vater geschuldete Vergeltung bezeichnet ist (I Tim 5 4). Die prägnante Redeweise ist am besten mit Ltzm. in τὸν αὐτὸν πλατυσμὸν ὡς ἀντιμισθίαν πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς (oder mit Rück. ὡσαύτως δὲ καὶ ὑμ. πλατύνθητε, ἥτις ἔσται ἡ ἐμὴ ἀντιμ.) aufzulösen, vgl. auch Debr. § 154; sonst kann man auch denken, daß P. über der Einschaltung ein ἀποδιδόντες oder ποιήσαντες zuzusetzen vergaß und so im Eifer zwei Gedanken in einen Satz zusammenpreßte, die Haltung, um die er bittet, und das Motiv, das sich dabei auswirken soll. πλατύνθητε soll also die Reaktion auf ἡ καρδία ἡμ. πεπλάτυνται V. 11 sein: 'in Erwiderung unserer euch gewährten Weite weitet ihr euch ebenso'. Beide Wendungen zeigen, daß P. bemüht ist, das rechte Verhältnis zwischen sich und der Gemeinde wiederherzustellen (12 14), das durch Schuld der Gemeinde noch immer nicht so intim wieder geworden ist, wie es zwischen dem Vater und den Kindern sein muß; ähnlich I 4 14 ff. und Gal 4 19 f., vgl. J. Weiß z. St. An ihre Kindespflicht erinnert er damit die Gemeinde: wie er selbst 'mit Liebe und dem Geist der Güte' I 4 21 II 1 24 ihnen entgegengekommen ist, so lockt er nun die Kinder, stellt ihnen aber, was ihr Glück ist, zugleich als schuldige Pflicht hin. Der Vater hat den ersten Schritt getan, nun sollen sie ihm die Freude machen und den nötigen zweiten Schritt tun (vgl. I Joh 4 11).

Das Fragment 6 11–13 entspricht einer ἐπ. μετριαστική bei Liban. 36 vgl. 'τῆς ὀργῆς οὔπω μοι ἀφῆκας τὸν σόν, ἀλλ' ἔτι χαλεπαίνεις ἡμῖν . . . ἐκκάθαιρε λοιπὸν τῆς σῆς καρδίας τὴν λύπην καὶ τὸν σὸν (sc. φίλον) μὴ θέλε θλίβεσθαι.'

5) Aufruf zur Scheidung von der Welt und zur Reinigung von der Sünde 6 14—7 1.

Während die 6 11–13 begonnene, von warmen Freundschaftsgefühlen getragene Aus-

[1] Vgl. Philo de fuga et inv. 40 p. 552 διὸ καὶ τέκνον αὐτὸν προσεῖπε, τὸ δ' ἐστὶν εὐνοίας καὶ ἡλικίας ὄνομα ἐν ταὐτῷ.

[2] ἀντιμισθία ist 'Lohn, Vergeltung', bei P. noch Röm 1 27, sonst nur noch II Klem mehrfach, in LXX fehlend, ebenso in der griech. Lit. wie in Pap. u. Inschr.; vgl. M. M. Voc. 48.

sprache erst 7_2 fortgesetzt oder wieder aufgenommen wird, schiebt sich im vorliegenden Text ein an dieser Stelle überraschender, in sich geschlossener Abschn. von klar bestimmbarer Stilart ein, ein Spezimen apostolischer Bußpredigt für die Gemeinde. Wie schon in der Einl. berührt wurde (o. S. 18 f.), ist die Annahme sehr verbreitet, daß der Abschn. an dieser Stelle interpoliert sei, mag er einem anderen paulin. Brief entnommen sein oder — wegen seines unpaulin. Charakters — das Produkt einer späteren Zeit sein.

Doch lassen viele, auch sonst kritische Gelehrte, ihn als integrierenden Bestandteil des Briefes im Texte stehen, so nicht nur Zahn Einl. ^{3}I 248 f., Klr., Schnd., Plr., Kühl, Sick., Menzies, sondern auch Weizs., Jülicher Einl. ^{5}81 f., Bt., Ltzm. Der Bußruf hat nach diesen Gelehrten gerade an vorliegender Stelle irgend eine Beziehung auf die von P. gewünschte Wiederannäherung der Gemeinde (Menz., Sick., Kühl); die Erklärungen sind aber sämtlich gesucht; von aktueller Zuspitzung auf das persönliche Verhältnis zwischen Ap. und Gemeinde ist nichts angedeutet. Sofern diese Gelehrten den Mangel an Verbindung zugestehen, ziehen sie sich auf die für alle solchen Fälle zur Verfügung stehenden „Diktierpausen" zurück; so Ltzm., Stange ZNTW 1917, 114. Plausibler ist die Annahme, daß das den Zusammenhang sprengende Stück von P. nachträglich an den Rand hinzugesetzt sei (Toussaint); nur begreift man nicht, wie P. zu solch einem Nachtrag veranlaßt wurde.

Seiner Form nach ist unser Abschn. eine allgemein gehaltene, an keine lokale Situation gebundene Bekehrungsmahnung (Warnung vor Vermischung mit den Ungläubigen und Mahnung zur Selbstentsündigung), die, mitten in eine sehr intime, das Ungehörige vergessende und übersehende Zwiesprache zwischen P. und den „Korinthern" (6_{11}) gestellt, sich allerdings recht fremdartig und störend ausnimmt, dagegen, wie schon oben bemerkt, mit einem früheren Abschn. des großen Hauptteils 5_{11}—7_4 ($_{16}$) stilistische Verwandtschaft zeigt, nämlich dem dogmatischen Zeugnis 5_{14-21}, dem mit 6_{1}f. ein Aufruf zur Aneignung und Bewahrung des von Gott durch die Ap. angebotenen Heiles ergänzend zur Seite tritt. Wir stellen daher die Frage zur Diskussion: ist etwa 6_{14}—7_1 die ursprüngliche Fortsetzung zu 6_{1}f., indem (6_{1}f.) + (6_{14}—7_1) eine Paräneſe darstellt, die sich zu der dogmatischen Lehre 5_{14-18} verhält wie etwa Röm 6_{12-23} zu 6_{1-11} oder Kol 3_5 ff. zu Kol 1_3—3_4?

Die Warnung, mit der der Mahnruf 6_{14a} einsetzt, ist durch die einführenden Worte μὴ γίνεσθε gekennzeichnet[1], die ebenso wie γίνεσθε die einfachste Einleitung einer ethischen Mahnung darstellen, vgl. bei P. noch Röm 12_{16} (nach Prov 3_7) I Kor 7_{23} Eph 5_7. In einer Mahnung für Neubekehrte kann in γίνεσθαι noch das Moment des „Werdens" gefühlt sein (so Eph 5_7; vgl. Debr. § 354), sonst ist es mit εἶναι gleich. μὴ γίν. ἑτεροζ. ist also nur Umschreibung für μὴ ἑτεροζυγῆτε oder ἑτεροζυγήσητε und im Blick auf das Zitat διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου. αὐτῶν V. 17 könnte man sogar auch hier μή als μηκέτι oder μὴ γίνεσθε, als ‚bleibt nicht' fassen. Das Wort ἑτεροζυγεῖν ist gleich eines der in dem kleinen Abschn. auffallenden paulin. Hapaxlegomena, die (zu Unrecht) mit als Argument gegen die paulin. Herkunft angeführt werden; ἑτ. ist sogar ein biblisches und urchristl. Hapaxlegomenon. Es kann heißen: ‚als das andere Tier am Koppel ziehen, d. i. an einem Strange mit e. zweiten Tiere ziehen' (so Preuschen), oder ‚an einem nicht natürlichen, nicht richtigen Joche ziehen', oder ‚mit einem Tiere anderer Art am Joche ziehen', d. i. übertragen: eine naturwidrige Verbindung eingehen, in ungleicher Gemeinschaft stehen. P. meint jedenfalls das letztere; denn es ist klar, daß seine Anschauung durch Lev 19_{19b} bestimmt ist: τὰ κτήνη σου οὐ κατοχεύσεις ἑτεροζύγῳ (כִּלְאַיִם), und Dt 22_{10} οὐκ ἀροτριάσεις ἐν μόσχῳ καὶ ὄνῳ ἐπὶ τὸ αὐτό

[1] G it. Ambst u. a. setzen καὶ voran und suchen somit die zwei Imperative in V. 13 u. 14 enger zu verbinden.

– ἑτερόζυγον ist der im Gesetz verpönte andersartige Jochgenosse, und ἑτεροζυγεῖν also das Ziehen von Ochs und Esel an einem Joch, d. i. das Ziehen mit einem Jochgenossen von anderer Art; wahrscheinlich ist unsere Mahnung für P. nichts anderes als die allegorische Auslegung, besser: die Auslegung (vgl. I 9 9 f.) von Lev 19 19 Dt 22 10.

Interessant sind die Auslegungen der Stellen bei Joseph. und Philo: Jos. Ant. IV 8, 20 § 228 f. schreibt: βουσὶν ἀροῦν τὴν γῆν καὶ μηδὲν τῶν ἑτέρων ζώων [σὺν αὐτοῖς] ὑπὸ ζεύγλην ἄγοντας (= ἑτεροζυγοῦντας) . . . οὐ γὰρ τῇ τῶν ἀνομοίων κοινωνίᾳ χαίρειν τὴν φύσιν (dies das Prinzip auch bei P.) . μηδὲ κτήνεσιν ἐπάγειν ὅσα μὴ συγγενῆ (= ὅσα ἕτερα). Philo de spec. leg. IV 203 p. 369 f. allegorisiert: λέλεκται δὲ τὸ μὲν πρῶτον (sc. Lev 19 19b) ἓν τοῖς κατὰ μοιχῶν, πρὸς ἔμφασιν τρανοτέραν τοῦ μὴ δεῖν ἀλλοτρίοις γάμοις ἐφεδρεύειν . . . . ὁ γὰρ τὰς ἐν ἀλόγοις ζῴοις ἑτερογενῶν ὀχείας ἀπηγορευκὼς ἔοικε πόρρωθεν ἀνακοπὴν μοιχῶν ἐργάζεσθαι. In Ps. Phocyl. 13 ist das Wort auf die Wage bezogen: σταθμὸν μὴ κρούειν ἑτερόζυγον (= einseitig belastet), ἀλλ' ἴσον ἔλκειν. So erklärt auch Cat. uns. St. ἀπὸ μεταφορᾶς δὲ τῶν πλαστίγγων τοῦ ζυγοῦ τὸ ἑτεροζυγεῖν, und von neueren Erklärern Schl. Aber die Beziehung auf die Gesetzesvorschrift ist unabweisbar. Das Wort blieb übrigens auch den Kirchenvät. fremd, vgl. als seltenes Beispiel Epiphan. Här. 59, 13 6 οἱ ἑτεροζυγοῦντες αὐτοῖς Ναυατιανοί. Photius Epist. 155 p. 209 konjizierte wohl ἑταιροζυγοῦντες, vgl. die Erklärung οὐ δεῖ ὑμᾶς ὡς οἰκείοις καὶ ἑταίροις ἑαυτοὺς τοῖς ἀπίστοις συνζευγνύναι (Migne S. Gr. 101, 556 liest ἑτέροις und bringt ἑταίροις nur als var. lect.).

Der Dativ kann nicht dat. commodi sein ('zu . . gefallen' Hfm.), sondern ist nach Analogie einer Verbindung mit συν (συνζυγεῖν τινι) zu verstehen; es ist also μὴ γίν. ἑτεροζυγ. διὰ τοῦ συζυγεῖν ἀπίστοις, d. i. 'zieht nicht (mehr) an einem Joch mit den Ungläubigen, deren Wesen anders ist als das euere'; 'tretet nicht in (wesensfremde) Verkoppelung mit Ungläubigen' (Bchm.), je nachdem Aufhebung bestehender und mit dem Wesen des Christen unverträglicher Gemeinschaft geboten oder das Eingehen neuer Gemeinschaften der Art verboten ist. Die Wendung mahnt also, das richtige Joch und die richtigen Jochgenossen zu wählen, bezeichnet also auch die christliche Religion als einen Gottes-Dienst, als ein Stehen und Gehen unter einem Joche, vgl. Röm 6 12 ff. Mt 11 30 Sir 51 26.

Verwandte Warnungen vor dem Verkehr mit Heiden und dem Mittun an heidnischen Unsitten s. in erster Linie I 5 9, eine Parallele, die die Vermutung rechtfertigen würde, daß uns. Abschn. dem sog. vorkanon. Briefe entstamme, den P. dort zitiert (s. J. Weiß z. St. u. o. S. 18 f.); weiter Röm 12 2 Gal 5 1 Eph 5 7. 11, vor allem I Petr 4 2—4 Barn 4 2.

Es folgt **V. 14b—16a** in fünf synonymen Gliedern die Bezeugung der Unstatthaftigkeit und Unmöglichkeit einer solchen κοινωνία ἀνομοίων (Jos. s. o.). Die vier ersten sind paarweise geordnet (durch ἢ τίς (K τίς δὲ) verbunden), das fünfte findet sein Komplement in einem erläuternden Bekenntnis.

Stil- und Sachparallelen s. Philo de ebr. 57 p. 365 ἐπεὶ τίς ἡμῶν ἀντιστατεῖ πλούτῳ; τίς δὲ πρὸς δόξαν κονίεται; τίς δὲ τιμῆς ἢ ἀρχῆς καταπεφρόνηκε σχεδὸν τῶν ἔτι φυρομένων ἐν κεναῖς δόξαις; οὐδὲ εἷς τὸ παράπαν, legat. ad Caj. 110 p. 561 τίς οὖν κοινωνία πρὸς Ἀπόλλωνα τῷ μηδὲν οἰκεῖον ἢ συγγενὲς ἐπιτετηδευκότι; Eurip. Iphig. Taur. 254 καὶ τίς θαλάσσης βουκόλοις κοινωνία; Plut. Cic. 7 τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον; Sir 13 2. 15—18. Zur Sache s. noch Philo de fuga et inv. 14 p. 548 und fragm. bei Joh. Damasc. Parall. 370 B (Migne Gr. 95, 1233) ἀμήχανον συνυπάρχειν ἀλλήλοις φῶς καὶ σκότος.

Ein rhetorisch gegliederter Passus wie der vorliegende setzt naturgemäß eine gewisse Gewandtheit in der Sprache, insbesondere in der Variierung des Ausdrucks voraus; so gebraucht P. (der Vf.) hier fünf treffend gewählte Synonyma für den Begriff „Gemeinschaft"; wenn drei davon paulin. Hapaxlegomena sind (μετοχή, συμφώνησις und συγκατάθεσις), so braucht das nicht aufzufallen, da der besondere Stil der Stelle die Wahl von seltenen Worten forderte. **V. 14b.** μετοχή ist in der Bibel nur noch Ps 121 (122) 3 ℵ R zu finden, auch

bei den ap. Vät. und den Apolog. kommt es nicht vor; doch ſ. Pſ. Sal 14₄. κοινωνία iſt das einzige dem P. geläufige Synonymon. Zur Verwendung von πρός vgl. die Verbindung von κοινωνεῖν Sir 13₂; es iſt möglicherweiſe ein Semitismus, vgl. Burney The aramaic origin of the fourth gospel S. 28f. **V. 15.** συμφώνησις 'Übereinſtimmung' iſt bibl. Hapaxleg., auch bei ap. Vät. und Apolog. fehlend. μερίς dagegen iſt ein auch ſonſt in der Bibel gebrauchtes Wort, meiſt in der Bedeutung individueller 'Anteil', ſo Kol 1₁₂, auch Apg 8₂₁ Lk 10₄₂ I Klem 29₂; das Moment der 'Gemeinſchaft' (gemeinſamer Anteil, gemeinſame Sache mit jem.), das hier vorſchlägt, findet ſich auch I Klem 35₈ (= Pſ 49(50)₁₈), Pſ. Sal 14₃; der Anteil, die Gemeinſchaft bezieht ſich entweder auf das Zuſammenleben in dieſem Äon, vgl. I 5₉–₁₃ oder auf das eſchatologiſche Geſchick Kol 1₁₂ Lk 12₄₆. **V. 16a.** συγκατάθεσις 'Zuſtimmung, Übereinſtimmung' endlich findet ſich in der Bibel und bei den ap. Vät. ſonſt nicht, wohl aber bei Juſtin Dial. 63₂ 67₄ 123₇, vgl. auch Philo Moſ. II 228 p. 170. Das Wort iſt ein techn. Term. der Stoa, vgl. Plut. Stoic. repugn. 47 p. 1056, in den Pap. iſt es Berl. Griech. Urk. 1941₁₁. ₁₉ (Bchm.) zu finden. Für das Verb συγκατατίθεσθαι vgl. Ex 23₁, e. St., die dem P. hier vorgeſchwebt haben kann. All dieſe ſynonymen Begriffe wollen zum Ausdruck bringen, daß zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen weder Weſensverwandtſchaft noch Intereſſengemeinſchaft ſtatthaben kann, darum auch jegliches Zuſammentun zu irgend welchem Geſchäfte ſich verbietet.

Noch wechſelreicher ſind die Bezeichnungen für die zwei Gruppen ſelbſt, die als unverſöhnbar und unvereinbar dargeſtellt werden ſollen. Die Reihe eröffnen **V. 14b** zwei Paare, die ethiſche Abſtrakta darſtellen: δικαιοσύνη und ἀνομία[1], φῶς und σκότος. Die Prinzipien der beiden Welten, die einander gegenüberſtehen, ſind Termini der ethiſchen Paräneſe, der Bekehrungs- und Zweiwegelehre, vgl. Röm 6₁₉ Did 1₆₄ Barn 4₁ 10₈, Hermas Mand. VIII₃ Sim. VIII 10₃, Pſ. Klem. Hom. XX 2, Epict. fr. 36 (Schw. 42), und dasſelbe gilt von φῶς und σκότος, vgl. Röm 13₁₂ I Theſſ 5₄f. Eph 5₇ff. Barn 18₁ Did 1 (lat.), ſlav. Henoch 30₁₅ „und ich zeigte ihm zwei Wege, Licht und Finſternis", Teſt. Levi 19₁ ἐκλέξασθε ἑαυτοῖς ἢ τὸ φῶς ἢ τὸ σκότος ἢ τὸν νόμον κυρίου ἢ τὰ ἔργα τοῦ Βελίαρ, vgl. Aſſer 1₅ 5₂; Philo Quaest. in Gen. II 36 adversaria lumini iustitiae iniustitia est; 42 namque malitia, ut dixi, tenebrae sunt profundae, virtus vero splendor luminosus est; A. Seeberg D. Katechismus der Urchriſtenheit 40f., ſ. unſ. Erkl. zu 4₄–₆. Der ſchon in den erſten zwei Antitheſen gekennzeichnete Dualismus erhält **V. 15** nun im dritten Paare ſeine perſönliche Ausprägung: im Reich der Gerechtigkeit und des Lichts iſt Chriſtus der Herr[2], im Reich der Geſetzloſigkeit und der Finſternis Beliar (vgl. Eph 6₁₂ Lk 22₅₃ und ſ. zu 4₄). Sie beide ſind Gegenkönige und Rivalen Lk 4₆ I Joh 3₁₀ Hebr 2₁₄, die ſich bekämpfen; darum eine συμφώνησις zwiſchen ihnen ausgeſchloſſen, und der Menſch kann nur einem von beiden angehören, vgl. Mt 6₂₄ Par., Teſt. Sim. 5₃ ἡ πορνεία ... χωρίζουσα ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελίαρ, Iſſ. 6₁ Dan 4₇ 5₁ Naphth 2₆ ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ τοῦ B., 3₁, vgl. auch Mk 1₂₄ Lk 4₃₄.

[1] GF ſetzen ſtatt der zwei Dative δικαιοσύνης μετὰ ἀνομίας, ſo auch die meiſten Lateiner; wahrſcheinlich iſt die Variante im Griech. eine Rückwirkung der lat. Überſetzung; D* lieſt δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας.

[2] Statt Χριστοῦ haben 𝔐 und K (DGKL pesch. uſw.) den Dativ. Es iſt dies übrigens die einzige Beziehung auf Chriſtus in 6₁₄–7₁.

Der Name **Beliar** ist wieder ein paulin.-biblisches Hapaxlegomenon. P. sagt sonst regelmäßig σατανᾶς, vgl. zu 2 11. Er ist jüdischen Ursprungs, wie der Gebrauch in den Test. patr., Jubil 15 33, in der Damaskusschrift 6 9 u. ö., vielleicht auch im jüd. Mart. Jes. und in den jüd. Orak. Sib. II 167, III 63 ff. beweist. Über die Etymologie vgl. Baudissin in Haucks R.-Enz. II 548 f. In LXX wird בְּלִיַּעַל oft mit παράνομος übersetzt. Eine Glosse in K erklärt es ὁ ἀποστάτης τῇ ἑβραίων φωνῇ. Die Gleichsetzung mit dem Antichrist ist zwar durch den Ausdruck υἱὸς τῆς ἀπωλείας und ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας II Thess 2 3 nahe gelegt, aber für uns. St. abzulehnen: Auch Satan ist der große Rivale Christi. Die Handschr. schwanken an uns. St. zwischen Βελιαρ (ℵBC LP sah. u. a.), was wohl das Richtige ist, Βελιαλ (min. boh. Tert. vg.), Βελιαν (DK u. a.) und Βελιαβ (Gd); das ρ ist Dissimilation wegen des vorangehenden λ. Auch der Gebrauch dieses Namens kann nicht als strikter Beweis gegen paulin. Abfassung unseres Abschn. geltend gemacht werden. Beliar wird wie die anderen Wendungen der (jüdisch-urchristlichen) Zweiwegelehre entnommen sein, und auch P. kann ihn daraus geschöpft haben. Vgl. noch Bousset Antichrist 86, Ed. Meyer Entsteh. d. Christ. II 108 f., Bousset Rel. d. Jud. [2] 384 f., Preuschen in ZNTW II 174 f., Charles Revelation (Intern. crit. comm.) II 76 ff.

Auf die Antithese der zwei rivalisierenden Weltenherrscher folgt als Gegenstück im vierten Gliede **V. 15b** die der zwei konkreten Menschentypen: der „Gläubige", der dem Herrn anhängt, gegenüber dem „Ungläubigen", der von Beliar beherrscht wird (vgl. 14a). Auch ʿGlaube und Unglaubeʾ (die Gegenüberstellung auch I 14 22 Joh 20 27) hat zur Zweiwegelehre Beziehung, vgl. Pj. Klem. Hom. VII 7 τούτων δὲ τῶν δύο ὁδῶν προκαθέζεται ἀπιστία καὶ πίστις.

Die fünfte und letzte Antithese endlich **V. 16a** ist kultischer Art: kein Einverständnis ist denkbar zwischen dem „Tempel Gottes" und den „Idolen". Dieser Gegensatz hat zunächst die alttest. Tempelgesetzgebung zum Hintergrund, wonach die Aufstellung eines εἴδωλον im Tempel als der ärgste Gräuel galt, vgl. IV Reg 21 7 23 6, Dan 9 27 βδέλυγμα ἐρημώσεως (Mk 13 14 Par.) und den Grundsatz bei Philo de mut. nom. 136 p. 599 ἀσεβὲς ἡγούμενος μαίνειν βεβήλοις τὰ θεῖα. Da ναὸς θεοῦ, wie V. 16b ausdrücklich erklärt wird, übertragen die christliche Gemeinde ist, so haben wir unter den εἴδωλα auch hier die heidnischen Götter zu verstehen[1], denen die Ungläubigen dienen, von denen die Christen bei der Bekehrung sich lossagen, und mit denen sie keinerlei Beziehung pflegen dürfen, s. Apg 15 29, v. Dobsch. zu I Thess 1 9, J. Weiß zu I 8 4 und vgl. noch I 10 19–22; mit I 10 21b zusammengenommen, illustriert das Wort die Exklusivität des christlichen Kultus: man kann sich bei Osiris und Dionysos einweihen lassen, aber nimmermehr bei Christus und Dionysos.

Der letzten Antithese wird nun **V. 16b** eine Glosse in Form eines Bekenntnisses angehängt: ʿwirʾ[2] sind dieser Tempel; also dürfen ʿwirʾ keine Beziehung zu den Idolen und den Idolanbetern haben. Obschon die Formel an sich antijüdischen Charakter hat (vgl. I 5 7 Phil 3 3 I Petr 2 9), ist der Gedanke doch hier nicht gegen Juden oder Judaisten, sondern, wie der ganze Abschn., gegen Befleckung mit heidnischen Gräueln gerichtet.

Daß die Christen der Tempel Gottes sind, wird hier (anders als I 3 16 f.) wie etwas Neues gelehrt; diese Beobachtung unterstützt die Hypothese, daß uns. Abschn. in den vorkanon. Brf. gehöre, ist aber kein Beweis dafür. Vgl. noch Eph 2 21 I Petr 2 5 Barn 16 6 ff. 4 11 6 15 (m. Erkl. z. St.), Ignat. ad Eph. 15 3, Acta Pauli et Thecl. 5.

---

[1] Vgl. noch Apg 7 41 15 20 Röm 2 22 I Joh 5 21 Apk 9 20 und J. Weiß zu I 8 4. Man könnte auch mit Ltzm. εἴδωλα als εἰδωλεῖα I 8 10, Götzen„tempel", fassen, oder μετὰ (ναῶν) εἰδώλων lesen; doch ist keine dieser Erklärungen nötig.

[2] Zahlreiche Zeugen: C ℵ[c]; GD[c]E; K vg. pesch. u. a. (hauptsächlich W- und K-Texte) haben aus dem Bekenntnis eine Apostrophierung gemacht ὑμεῖς ἐστε . . ., um so V. 16b mehr mit 14a und 17f. zu konformieren, vgl. auch I 3 16.

θεοῦ ζῶντος ist im Gegensatz zu den Idolen gesetzt, die nach 18₄ „Nichtse" sind, vgl. I Thess 1₉. Über die religionsgeschichtl. Bedeutung dieser Wendung vgl. Graf Baudissin Adonis und Esmun 450ff.

Das nun folgende Zitat **V. 16b—18**, das zur Bestätigung der soeben gegebenen Definition ('wir sind der Tempel') und weiter zur autoritativen Feststellung der aus ihr sich ergebenden und mit der Eingangswarnung V. 14a zusammenfallenden, praktischen Folgerung dient, feierlich, wie selten, eingeleitet mit καθὼς εἶπεν ὁ θεός (vgl. Hebr 3₇), ist in Wahrheit eine Zitatkollektion, wie sich solche namentlich in Röm finden (Röm 3₁₀₋₁₈ 9₂₅₋₂₉ 10₁₉₋₂₁), und wohl schon von P. aus Kollektionen von zusammenschlagenden „Worten Gottes" oder Testimonien geschöpft sind[1]. Sachlich genommen, besteht die Kollektion aus drei Teilen, nämlich 1) einer göttlichen Verheißung V. 16b, 2) einer daraus folgenden Forderung V. 17 (bis ἅπτεσθε) und 3) einer abermaligen, nun wieder die Ausführung der Forderung beantwortenden Verheißung V. 17b. 18.

Die Verheißung **V. 16b** hat zwei Gedanken: 'Gott will in ihnen einwohnen und (unter ihnen) einhergehen' und: 'sie sollen als Gott und sein Volk, d. i. sein Eigentum, zusammengehören'. Nur der erste ist genau genommen ein „Schriftbeweis" für die Bezeichnung der Christengemeinde als des Tempels Gottes V. 16a, vgl. I 3₁₆ Barn 16₈f. Die Grundlage bildet Lev 26₁₂ καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῖν θεὸς καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου[2] λαός. Die erste Wendung ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς findet sich so nirgends in LXX[3], und der Gedanke göttlicher Einwohnung im Frommen ist überhaupt dem A. T. fremd, findet sich erst im hellenistischen Judentum, vornehmlich, wie hier, bei der Deutung des Tempels auf den Frommen; so bei Philo, der ihn ähnlich wie P. aus Lev 26₁₂ entwickelt, und bei P. und Johannes, vgl. Joh 14₂₃ (dazu Bauer im Hdbch. z. St.), bei P. vorzugsweise vom Geist und vom mystischen Christus, seltener von Gott selbst, s. I 1₄₂₅ (vgl. freilich J. Weiß z. St.).

Für Philo s. vor allem somn. I 148f. p. 643 (Auslegung von Lev 26₁₂), II 248 p. 691, de praem. et poen. 123 p. 428. Ein nicht-jüdischer Beleg s. Seneca Ep. 31, 11. Zur Sache vgl. noch Tr. Schmidt Der Leib Christi 96f., H. Vollmer Alttest. Zitate bei P. 96f.

Das A. T. kennt nur das Zelten und Wohnen Gottes unter seinem Volke, im Tempel (vgl. Lohmeyer ZNTW 1922, 191ff., so ähnlich auch Apk 21₃), s. u. a. in einer mit Lev 26₁₂ verwandten Stelle, der P. hier außer der Übertragung des Ausspruches aus der zweiten in die dritte Person auch die Wendung vom Einwohnen entnommen hat, Ez 37₂₇ καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς — P. hat das offenbar mit ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς wiedergegeben und damit ins Mystische übertragen — καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεὸς καὶ αὐτοί μου ἔσονται λαός[4]. Die Forderung **V. 17a** wird mit διό angeschlossen[5], d. h. damit die Verheißung sich realisieren kann, gilt es eine Bedingung zu erfüllen. Zu Grunde liegt Jes 52₁₁ LXX, eine Weisung an die Leviten beim Auszug aus Babel: (ἀπόστητε, ἀπόστητε), ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅψησθε (ἅπτεσθε ℵ), ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς, ἀφορίσθητε (οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου). P. hat

[1] S. o. S. 68; dazu noch H. Vollmer Alttestam. Zitate bei P. (1895) 36ff.

[2] F Luk. haben μοι, so auch bei P. viele W- und K-Zeugen; nach v. Soden kann es als Urtext in Frage kommen.

[3] Nirgends wird in LXX ἐνοικεῖν von Gott gebraucht, κατοικεῖν nur vom Wohnen Gottes im Tempel.

[4] Letztere Zeile findet sich gleichlautend noch Jer 31(38)₃₃ = Hebr 8₁₀b; Ez 37₂₇ ist auch Apk 21₃ zitiert.

[5] Vgl. διὸ zur Einführung einer Paräneses Röm 15₇ Eph 4₂₅ Jak 1₂₁ I Petr 1₁₃.

den Text gekürzt und die Zeilen umgestellt; ein verwandter Text ist Num 16 26[1]. Das λέγει κύριος kann er aus Jer 52 4 (οὕτω λέγει κύριος Κύριος) eingefügt haben. Die Warnung vor Berührung von Unreinem ist ursprünglich levitisch gemeint, aber vom Vf., wie 7 1 zeigt, ins Ethische übersetzt (vgl. Jak 1 27). Der Sinn des Zitats (incl. des διό) ist für P. der, daß eine Gemeinde, die Gott zu seiner Wohnung und zu seinem Volk erkoren hat, sich von den nicht zu ihr gehörigen Menschen lossagen muß und mit Sünde sich nicht verunreinigen darf, vgl. I 5 10 10 1 ff. II Thess 3 6, Philo de somn. I a. a. O. Von der zweiten Verheißung ist die erste Zeile **V. 17b** wohl aus Ez 20 34 (= 41) genommen (LXX καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς), vgl. noch Zeph 3 19 f. Sach 10 8. 10. Der Gedanke ist hier: die Ausgezogenen finden bei Gott Zuflucht und Unterkunft. Das Bild vom „Haus" hat sich also gewandelt: nicht Gott kommt zu ihnen, sondern sie kommen zu Gott, vgl. Ps 26 (27) 10 Joh 6 37. **V. 18** endlich (ähnlich Apk 21 7) ist in seinen zwei ersten Zeilen dem bekannten Spruch über den Davidssohn entnommen: II Reg (Sam) 7 14 ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν, vgl. I Paral. 22 10 28 6 Hebr 1 5, doch von diesem auf die Christen insgesamt (οἱ τοῦ Χριστοῦ) übertragen: der Sohn hat die Erlösten zu Miterben und Söhnen Gottes gemacht Röm 8 17 Gal 4 7 Hebr 2 10; aber die christologische Vermittlung ist nicht namhaft gemacht, wie denn P. die Anschauung, daß die einzelnen Israeliten, die Frommen, Gottes Söhne und Töchter seien, auch schon im A. T. bezeugt finden konnte, vgl. Jer 38 9 (31 9) Dt 14 1 und Jes 43 6, auch Sap 5 5 9 7 Ps. Sal 17 30 und Jubil 1 24 f. (Gehorsam die Bedingung für die Gotteskindschaft). V. 18 ist mit 17 zusammenzunehmen: die Elternhaus und Verwandtschaft haben aufgeben müssen, finden in Gott ihren Vater, vgl. Mk 10 28 ff. Par. 3 31 ff. Par. Die Schlußzeile (λ. κύρ. παντοκρ.) kann aus II Reg (Sam) 7 8 stammen: τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ, doch vgl. auch Am 3 13 und dasselbe Zitat Apk 1 8. Das einzige παντοκράτωρ bei P.[2] erklärt sich somit aus dem Zitat.

Man beachte nun noch die unpaulinische, aber gut altteſt. Heilsordnung, wonach die Verwirklichung der göttlichen Verheißung, der Einwohnung und Adoption abhängt von der Loslösung der Berufenen aus dem bisherigen, sündigen Volksverband und von ihrer Selbstheiligung (vgl. auch Apk 21 7 II Klem 8 4. 6 9 10!). P. wird die Erlösung durch Christus und die Heiligung durch den Geist hinzugedacht haben, und wenn uns. Abschn. im ursprünglichen Texte der Botschaft von der Versöhnung 5 18 – 6 2 unmittelbar folgte, wie wir vermuten, dann ist auch dies Bedenken beseitigt.

Nun schließt sich noch eine in kommunikativem Plural gefaßte Mahnung zur Selbstentsündigung an: **Kap. 7 V. 1**, ein Satz (s. o. S. 19), der am meisten dem Verdachte nachpaulinischer Herkunft ausgesetzt ist. Durch die Einleitung (ταύτ. οὖν ἔχ. τ. ἐπαγγελίας) wird er ausdrücklich als Folgerung aus dem Zitatenkomplex eingeführt. Die Verheißungen Gottes verlangen zu ihrer Verwirklichung eine ernstliche Anstrengung des Frommen; doch wird schließlich nur die von den Verheißungen eingeschlossene göttliche Mahnung 6 17 vom Vf. aufgenommen und unterstrichen: die Wendung καθαρίσ. ἀπὸ παντ. μολυσμ. ist offenbar durch ἀκαθαρτ μὴ ἅπτ. inspiriert. Es ist also ganz im Sinn der prophetischen Worte, wenn der christliche Vf. die Reinigung verlangt, damit die Verheißungen sich erfüllen können, und die Heilsordnung entspricht hier wieder völlig der philonischen (s. o.), vgl. noch quod deus s. immut. 9 p. 274, auch

[1] W₂ und K-Zeugen schreiben übrigens ἐξέλθετε statt -έλθατε.

[2] Im N. T. nur noch in Apk, und zwar häufig; dann I Klem, weiter Hermas zwei Mal, Polyc. ad Phil. init., Martyr. 14 1 und Did 10 3.

der der apoſt. Väter, vgl. beſ. II Klem 9 10 8 4–6 11 7, ja ſogar der des Hebr, vgl. 10 36. Unter gewiſſen Vorausſetzungen iſt die Aufforderung zur Selbſtreinigung indes auch dem P. geläufig, ſ. I 5 7 (wobei freilich eine Entſäuerung durch Gott vorausgeſetzt iſt, ſ. J. Weiß z. St. u. Taufe u. Sünde 128 f.), Röm 6 19 (doch ſ. 6 18), Kol 3 5 (vgl. 1 21 ff. 2 11 ff.). Zu καθαρίζειν vgl. Deißm. Neue Bibelſt. 43 f., Cremer-Kögel [10] 545 ff. Eine ſtoiſche Parallele (Forderung mit religiöſer Motivierung) ſ. Epict. Diſſ. II 16 45 f. Auch dieſe Mahnung wird erſt dann gut neuteſt.-pauliniſch, wenn die Verkündigung von der Heilstat Gottes in Chriſto vorausgeſetzt und vorangegangen iſt (vgl. 5 18 – 6 2!). Die gewinnende Anrede ἀγαπητοί[1] (bei P. nur hier und Röm 12 19) zeigt, daß die 1. Plur. (καθαρίσωμεν) nur forme de parler iſt, und verbietet in jedem Falle die Folgerung, daß P. auch ſich ſelbſt unter die Befleckten und der Reinigung Bedürftigen gerechnet habe (Analogien I 1 32 f. Röm 13 12). Das Wort μολυσμός, das P. nirgends gebraucht (doch vgl. μολύνειν I 8 7), gilt urſprünglich von äußeren kultiſchen Befleckungen I Esr 8 80 II Makk 5 27, Joſ. c. Ap. I 32 § 289; doch liegt die Übertragung auf ſittliche Befleckung nahe, ſo ſchon Teſt. Sim. 2 13 ἵνα ... ἀποσχῶ ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἀπὸ πάσης ἀφροσύνης. Die Verbindung μολυσμὸς σαρκός führt zunächſt auf ſexuelle Verfehlungen, vgl. 12 21 Apk 3 4 14 4 (μολύνειν), andrerſeits τηρεῖν τὴν σάρκα ἁγνήν II Klem 8 6 14 3, ſ. Chryſ. z. St. μολυσμὸς πνεύματος[2] kann jede den Geiſt (der menſchliche iſt gemeint) erniedrigende und in die Sphäre der Sünde hinabziehende Sünde ſein; insbeſondere wird man an Liebloſigkeit, Streitſucht (12 20 Jak 3 16), Hochmut denken (vgl. Cat.).

Die Hauptfrage iſt indes, ob P. die Ausdrücke hat bilden und gebrauchen können. Nach gewöhnlicher Lehre des P. iſt 1) die σάρξ keine Größe, die noch befleckt werden kann, da ſie vielmehr der Sitz der Sünde iſt, vgl. Röm 8 3. 7, und kommt 2) die Entſündigung nicht durch Reinigung der σάρξ zuſtande, ſondern nur durch ihre Ausſchaltung oder Tötung, vgl. Röm 7 5 8 3 ff. 8 12 f. Gal 5 13 ff. 5 24 Kol 2 11; ſ. den Exk. bei Schm., Holtzm. Neut. Theol. [2] II 21 ff. Andrerſeits iſt jedenfalls das göttliche πνεῦμα im Chriſten jeder Befleckung unzugänglich, vgl. Gal 5 17 ff. Röm 8 1 ff. u. ſ. o.[3]. Es liegt alſo eine Anſchauungsweiſe oder Terminologie hier vor, die dem P. ſonſt völlig fremd iſt. Offenbar ſind σάρξ und πνεῦμα als die beiden Elemente gedacht, aus denen das menſchliche Weſen, und zwar auch beim Chriſten, ſich zuſammenſetzt, wofür die genuin paulin. Anthropologie die Begriffe σῶμα und ψυχή gebraucht, wozu dann beim Chriſten das (himmliſche) πνεῦμα hinzukommt, vgl. I Theſſ 5 23 (v. Dobſch. z. St.). Die hier vorliegende Terminologie iſt im außerpauliniſchen Schriftenkreis zu Hauſe; ſo iſt namentlich der Ausdruck 'das Fleiſch' und 'den Geiſt beflecken' dem Hermas geläufig, vgl. Sim. V 7 2. 4 6 5 f. Mand. V 1 3. Aber Hermas hat auch eine andere Pſychologie als P., nämlich die populäre jüdiſche, wie ſie ſich etwa in den Teſt. der Patr. findet, vgl. die Wendung μιαίνειν τὸν νοῦν Iſſ. 4 4, dann auch in der Damaskusſchrift, vgl. 7 12 'aber auch ihren heiligen Geiſt beflecken ſie uſw.', vgl. auch die Reinigung des νοῦς und der ψυχή bei Philo de somn. I 177 p. 647, qu. deus immut. 89 p. 286, mut. nom. 49 p. 585 uſw. Es iſt hier eine ähnliche Anſchauung über die Arten der Befleckungen vorausgeſetzt, wie in der ſpäteren judenchriſtl. Schrift Pſ. Klem. Rec. IV 36. S. noch Dibelius im Ergzbd. zu Ltzm.s Handb. S. 517 f. Trotzdem möchte ich nicht unbedingt behaupten, daß P. die Wendung nicht gebraucht haben könnte. Wenn auch ſein genuiner Begriff

[1] Vgl. noch ähnlich in I Petr 2 11; zum Wort ſ. Cremer-Kögel [10] 18 f.; J. of theol. stud. 1919, 339 ff.

[2] Marcion las αἵματος ſ. πνεύματος, vgl. I 15 50 (Tert. adv. M. V 12), wohl ſeine eigene Konjektur; dieſelbe Variante Ignat. ad Trall. init. Ambſt. ſcheint einen griech. Text ohne καί vorauszuſetzen: ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς, πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην – ſ. Mundle Die Exegeſe der paulin. Briefe im Komm. d. Ambr. 23, vgl. u.

[3] Ähnlich iſt es, wenn Plotin die Möglichkeit einer Befleckung der Seele leugnet ſ. Ennead. III 6, 5; Zeller Philoſ. d. Griech. III [4] 2, 655.

von σάρξ und vom göttlichen πνεῦμα die Verbindung, die er diese Worte hier eingehen läßt, nicht zuläßt, so lassen sich doch anderweitig Wendungen vergleichen, die in denselben Anschauungskreis hineingehören, so vor allem I 7 34 ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι, wo freilich statt des anstößigen σάρξ noch σῶμα gebraucht ist. Das Anstößige der ganzen Wendung läßt sich indes beseitigen, wenn man annimmt, daß P. 1) seine genuine Terminologie (σάρξ = Sündenmacht, σῶμα = Formbegriff) nicht immer durchführt, vielmehr gelegentlich σάρξ und σῶμα vertauscht: wie er Röm 8 10. 13 σῶμα sagt, wo wir σάρξ erwarten würden, so an uns. St. σάρξ statt des zu erwartenden σῶμα; weiter 2), daß σάρξ gelegentlich bei P. auch neutrale Bedeutung hat und ganz im Sinn des A.T. die irdische Natur oder den natürlichen Menschen von der Geburt über die Taufe bis zum Tode bezeichnet, vgl. 4 11 5 16 11 18 10 3 Röm 6 19 Gal 4 13 f., wie er denn Röm 7 18. 20 die σάρξ von der Sünde unterscheidet (s. Feine Theol. [3]338; E. Burton Spirit, Soul and Flesh 1918, 186 ff.); sodann 3), daß bei πν. hier mehr an den Menschengeist zu denken ist, der ebenso gut eine Befleckung zuläßt wie das Gewissen I 8 7; endlich 4), daß P. die Wendung μολυσμ. σ. κ. πν. kaum selbst geprägt, sondern aus dem populären Sprachgebrauch übernommen haben wird (Ltzm., Plr.). Der Ausdruck ist kennzeichnend für eine Religion, deren Terminologie zu einem Teil durch Übertragung kultischer Ausdrücke ins Geistige entstanden ist (vgl. noch Ps. Arist. 139). Dieser Prozeß hat sich schon im Judentum herausgebildet und hat in die populäre Psychologie des Urchristentums herübergewirkt, von der P. hier abhängt, obwohl er sonst in vieler Hinsicht eine eigene Terminologie herausgearbeitet hat, deren Herkunft, soweit sie außerhalb seines Bewußtseins zu suchen ist, noch nicht völlig geklärt ist. Schließlich könnte man durch eine Konjektur, die aber wahrscheinlich schon von Ambst. gemacht oder bezeugt ist (s. o. S. 218[2]), den schlimmsten Anstoß beseitigen, nämlich durch Tilgung von καί, womit die schöne Schlußwendung erreicht wird: πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην. Aber auch ohne diesen Notbehelf läßt sich uns. St. für P. in Anspruch nehmen.

Die Vorstellung von dem Reinigungsakt, der hier gefordert wird, gewinnt durch den Aorist und durch den Zusatz παντός noch eine besondere Färbung. Es ist die der „Generalamnestie" entsprechende einmalige Radikalreinigung, die das empirische Wesen des Christen begründet und nach paulin. Lehre auch im Gebiet des „Anschaulichen" ihren Bestand hat. Die christliche Taufreinigung entspricht in dieser Hinsicht der jüdischen Bußforderung, die schon ganz ähnlich lautet, vgl. Sir 38 10 καὶ ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καθάρισον καρδίαν. Wie sich aus uns. St. deutlich ergibt, ist nach ihrem Vollzug ein ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ ständige Aufgabe und ständiges Kennzeichen des Christen. ἐπιτελ. ἁγιωσ. heißt: Heiligkeit durchführen im Sinne von Gal 5 24, ständig ein heiliges Leben führen, vgl. für ἐπιτελεῖν 8 6. 11 Phil 1 6 I Klem 35 5 τὰ ἀνήκοντα ἐπιτελεῖν, 37 2 τὰ διατασσόμενα, Philo de praem. et poen. 126 p. 428 τοὺς νόμους ἔργοις ἐπιτελεῖν. Auch ἁγιωσύνη (P. noch I Thess 3 13 und Röm 1 4) ist ursprünglich kultischer Begriff (vgl. II Makk 3 12 und Cremer-Kögel [10]56), ‚Freisein von Befleckungen', so übertragen auch hier, wie denn ἅγιος vielfach = unbefleckt ist, vgl. I 7 34 Jak 1 27. Mit ἐν φόβῳ θεοῦ wird schließlich abermals ein altteſt., aber auch dem P. geläufiges Motiv (s. 5 11) genannt, das die Gedanken auf den Richter lenkt, vor dem ja die Christen nach I Thess 3 13 „untadlig in Heiligkeit" erscheinen müssen (vgl. auch Phil 1 11 f.), ein Zustand, den die Christen schon jetzt realisieren sollen.

Uns. Abschn. ist also eine an die Zweiwegelehre sich anschließende Warnung vor Berührung mit heidnischem Wesen, gerichtet nicht an Heiden, sondern an feste und überzeugte Glieder der christlichen Gemeinde 6 15 f., aber nicht ein Bußruf an gefallene Christen — es fehlt die Erinnerung an eine bessere Zeit vor dem Fall Apk 2 4 f. und die Entrüstung über die eingerissene Sünde I 5 1 ff. 6 1 ff. —, vielmehr ist die Paräneſe am besten als Aufruf an junge Christen zu bezeichnen, die nun dazu angetrieben werden, ihres Christenberufs würdig zu wandeln, alle heidnische Gemeinschaft abzubrechen und die erforderliche

Entsündigung durchzuführen[1]. Daß P. mit solch einer typischen Bekehrungsmahnung seine so intim gehaltene Bitte um persönliche Verständigung (6 11–13 7 2–4) im schärfsten Sinn des Wortes unterbrochen haben sollte, scheint mir nun ganz unglaublich; auch die Annahme von Diktierpausen vor und nach dem Aufruf (Stange) erklärt das Stilwidrige des Verfahrens nicht. Die vorliegende Folge ist auch nicht bloß schriftstellerische Ungelenkigkeit (Ltzm.); vielmehr zeugt jeder Unterteil (von 6 3 bis 7 1) von höchster schriftstellerischer Kunst. Verfolgte P. aber mit der Paräneſe einen der Aussprache dienenden Zweck, so würde er diesen Zusammenhang angedeutet haben; die ganze Stilisierung und der ganze Tenor von V. 2—4 ist mir ein Beweis, daß ihm solch ein Zusammenhang völlig unbewußt war (s. u.).

Der Abschn. 6 14—7 1 steht also in jedem Falle nicht an seinem ursprünglichen Platz, sondern ist erst durch Versehen oder mit Absicht bei der Redaktion der Briefe da eingesetzt worden. Bedenken gegen die paulin. Herkunft sind nicht unberechtigt (jüdischer und ap.-Väter-Geist!), sie lassen sich jedoch beschwichtigen. Als eine im populären Stil gehaltene und enger (als das sonst bei P. üblich) an das A.T. angelehnte Ansprache an junge Christen und als Paräneſe von sehr radikaler Art könnte der Abschn. sehr gut im sog. vorkanonischen Brief gestanden haben. Einfacher ist unsere Vermutung, daß der Abschn. ursprünglich an das 5 14—6 2 stehende ap. Kerygma angehängt war. Das Befremdliche in uns. Abschn. würde sich verlieren, wenn der Paräneſe eine Darlegung des Erneuerungs- und Versöhnungswerkes vorangegangen wäre. Auch wäre 6 1 f. eine treffliche Überleitung von der Botschaft zur Paräneſe. Der Abschn. 6 14—7 1 ist wirklich eine ap. παράκλησις, und zugleich enthält er die Bedingung eines μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τ. θ. δέξασθαι (so auch Gdt., wie ich nachträglich sah, doch ohne die literarkritischen Folgerungen zu ziehen). Zur Not könnte P. also nach 6 2 mit 6 14 fortgefahren haben; richtiger scheint mir die Annahme, daß bei der Versetzung des Abschn. eine oder wenige Übergangswendungen oder Zeilen getilgt oder weggefallen sind.

Sehr gut würde weiter der Passus über die Bewährung der Ap. im Leben 6 3–10 an 7 1 anschließen; doch wird auch hier eine (vor 6 3 in jedem Fall zu vermissende) Überleitung ausgefallen sein, die etwa auf das Vorbild in heiligem Lebenswandel und gottesfürchtiger Gesinnung hinwies, das die Ap. den Gemeinden zu geben bemüht seien. Als zweite Möglichkeit der Unterbringung von 6 3–10 bleibt dann noch die Einschaltung zwischen 5 13 und 5 14; sie wäre sachlich gerechtfertigt (vgl. o. S. 202 f.), wäre jedoch wesentlich komplizierter, weil dann mit zwei Operationen oder Versehen gerechnet werden müßte (zu der Versetzung von 6 3–10 käme noch die von 6 11–13; auch wäre dann 6 3–10 recht weit von seinem ursprünglichen Platz weg geraten.

An einfache Blattvertauschungen kann leider nicht gedacht werden, da die Abschn. 6 3–10 und 6 14—7 1 nicht gleich lang sind: ersterer beträgt im Sin. (ℵ) 48 Zeilen, letzterer 43 Zeilen. Zu erwägen wäre übrigens noch die Umstellung von 6 11–13 hinter 7 1; aber dann bleibt der Hiatus zwischen 6 2 und 6 3, und der Übergang von 6 10 zu 6 14 ist ebenso hart wie der von 6 10 zu 6 11.

6) Fortsetzung der 6 11–13 begonnenen freundlichen Aussprache und der Selbstverteidigung V. 2—4.

Daß dieser Abschn. mit 4 (6 11–13) zusammengehört, leuchtet ohne weiteres ein: Stimmung und Stil sind in beiden Abschn. gleich. Andrerseits fehlt jede Beziehung zu 6 14—7 1: von Bußmahnung keine Spur; es fehlt auch jegliche Überleitung und ebenso jegliche Motivierung für die seltsame Unterbrechung einer so intimen Aussprache (in der niemand anders existiert als der Ap. und die Gemeinde) durch eine so strenge Mahnung, von der Welt sich zu scheiden. Ja, es wäre sogar peinlich störend, wenn P. seiner Selbstverteidigung V. 2 und der Begütigung V. 3 einen kommunikativen Bußruf hätte vorausgehen lassen.

[1] Vgl. noch Taufe u. Sünde 149 f. Ähnliche Aufrufe Kol 3 5 ff. I Petr 4 1 ff.

Das neue Moment der „Fortsetzung" ist, wie schon angedeutet, die Bezeugung der eigenen Unschuld, womit **V. 2** einsetzt, eingeleitet durch die an πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς 6 13 gut anschließende Bitte χωρήσατε ἡμᾶς, das man sonach am besten übersetzt ‚gebt uns Raum', nämlich in eurem Herzen, d. i. öffnet euch unserem Ansuchen, nehmt unsere Beteuerungen zu Herzen[1]. Zugleich verrät die dreigliedrige, in wirkungsvoller Anaphora abgefaßte Unschuldsbeteuerung, woran es liegt, daß das volle Vertrauen nicht herrscht: die Kinder machen dem Vater Vorwürfe, die nicht direkt ausgesprochen zu sein brauchen, aber von P. wohl herausgefühlt worden sind. οὐδένα zeigt, daß die Beschwerden von einzelnen Gemeindegliedern ausgingen, mit denen die Gemeinde sich solidarisch fühlte. Auch hier kommt ein bestimmter Topos zur Anwendung: Selbstrechtfertigung des Seelsorgers und Seelenleiters vor seinen Pflegebefohlenen, vgl. Num 16 15 und vor allem die Apologie des Samuel mit der Antwort des Volkes οὐκ ἠδίκησας ἡμᾶς κτλ. I Reg 12 1 ff. und das eigene Verhalten des P. Apg 20 18 ff.; weiteres s. u. Es sind freilich keine Kleinigkeiten, die auf seinem Schuldkonto verzeichnet standen: neben dem sehr allgemeinen „Unrecht" oder „Schädigung" (s. zu V. 12), was wohl auf das Eigentum oder auf sonstige persönliche Schädigung oder Kränkung zu beziehen ist, meint P. auch „Zugrunderichten" und „Übervorteilung" nennen zu müssen. Ersteres ist Abführen vom Heil durch schlechtes Beispiel, vgl. I 3 16 8 11 (φθείρειν = ἀπολλύειν), durch Vorenthaltung der rechtzeitigen Warnung, vgl. Ez 3 12–21 Apg 20 26 f., oder durch falsche seelsorgerliche Behandlung, vielleicht zu große Strenge, eine Gefahr, die P. selbst wohl kennt und abzuwehren bemüht ist, vgl. 2 7. Zu solchem Vorwurf hätte sehr gut die Anweisung zur Exkommunikation des Blutschänders I 5 1 ff. Anlaß geben können, aber vom Tränenbrief kann dasselbe gelten.

Daß P. dem Verdachte geldlicher Übervorteilung und Ausbeutung[2] ausgesetzt war, erfahren wir hier zum ersten Mal (vgl. Apg 20 33 f.). Eine etwas ausführlichere Abwehr lesen wir in C (12 14–18). Entweder kann sich P. in 7 2 ff. mit einer kurzen Beteuerung begnügen, weil er in einem früheren Brief die Verteidigung bereits ausführlich und erfolgreich besorgt **hat** (vgl. Hsr. S. 11), oder das kurze Wort hat den Verdacht nicht wegzunehmen vermocht und P. war genötigt, sich noch einmal ausdrücklich dagegen zu verteidigen; vielleicht hatte er ihn in 7 noch nicht so ernst genommen oder hatte der Verdacht der Kor. neue Nahrung gefunden. M. a. W. eine Entscheidung über die Prioritätsfrage ist aus dieser Parallele nicht zu entnehmen; höchstens die mittlere Ansicht (K. 7 und C gleichzeitig abgesandt) erweist sich wiederum als die am wenigsten wahrscheinliche: die kurze Verteidigung ist kein Präludium zu der in C folgenden großen Auseinandersetzung (Hnr.), da P. an uns. St. offenbar mit sofortiger Zustimmung der Leser rechnet und keine Andeutung macht, daß er noch einmal auf die Angelegenheit zurückkommen muß. Der kl. Abschn. hat übrigens bedeutsame Stilparallelen auch in der hellenist. Lit. Vgl. Epict. Diss. I 28 10 οὐδενὶ ὀργισθήσεται, οὐδενὶ χαλεπανεῖ, οὐδένα λοιδορήσει, οὐδένα μέμψεται κτλ., weiter Joseph. Vita 65 § 353 οὐδένα διέφθειρα (auch in einer Verteidigung), Socrates bei Epict. II 2 9 οὐδὲν οὐδέποτε ἄδικον οὔτ' ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ ἔπραξα, vor allem den hier einschlägigen Musterbrief bei Libanius Char. ep. 10 (p. 24) (ἐπιστ.) ἀπαρνητική· οὐδὲν εἴργασμαι . . ., ὧν ἀκηκοὼς ἐγκαλεῖς μοι δεινῶν· ὅθεν μηδὲν φαῦλον φρόνει περὶ ἐμοῦ· οὐδὲ γὰρ θέμις διαβολῇ πιστεύειν ἢ φήμῃ ματαίᾳ μηδὲν ὑγιὲς λεγούσῃ . διαβολὴ γὰρ μήτηρ ἐστὶ πολέμου.

Einiges Licht fällt noch von **V. 3a** auf V. 2. Das beschwichtigende „ich sage (das) nicht, um eine Verurteilung gegen euch (oder gegen jemand) aus-

[1] χωρεῖν mit persönlichen Akk. ist selten, vgl. Demosth. c. Meid. 200. ‚Aufnehmen' ist also die zu Grunde liegende Bedeutung, nicht ‚verstehen' (B. Weiß, Wiese u. a.).

[2] Dies die wahrscheinlichste Deutung von πλεονεκτεῖν, vgl. I Thess 4 6; man könnte auch an geistige Vergewaltigung denken, vgl. 2 11 (also πλ. synonym mit φθείρειν), dann würden die weiteren Erwägungen wegfallen.

zusprechen“ [1] setzt voraus, daß P. statt der Rolle des sich rein waschenden Angeklagten eigentlich besser die des Anklägers spielen könnte, und daß, wenn er mit solchen Worten sich rechtfertigen muß, eigentlich ihnen ein Vorwurf ersteht, sofern eine ungerechte Beschuldigung den Beschuldiger belastet. Dann liegt irgendwelches leichtfertiges Gerede vor, wogegen P. sich verwahrt (wenn auch die V. 2 gebrauchten Formeln es nicht wörtlich wiederzugeben brauchen), nur daß er, unter dem Drang seiner väterlichen Liebe und wohl zugleich aus Klugheit es mit dem Mantel der Liebe zudeckt. Wenn er aber darüber hinwegsehen kann, so folgt, daß nach seiner Kenntnis der Lage die Gemeinde sich schuldig fühlt, also ihre Anschuldigung nicht mehr festzuhalten wagt, und weiter, daß eine Verteidigung wie die von 12 17 im gleichen Briefe unter gleichen Umständen nicht denkbar ist (s. o.).

Die Begründung, die P. **V. 3b** der Begütigung beifügt, bestätigt diese Auffassung. Daß derartige Vorwürfe in der Gemeinde auch nicht gegen ihn erhoben worden seien, kann er offenbar nicht sagen: die Beschwichtigung fließt lediglich aus seinem überschwänglichen Gefühle völliger Gemeinschaft mit der Gemeinde. προείρηκα ist Anzeige eines Selbstzitats (vgl. III Makk 6 35); man verweist natürlich auf 6 12 ‘ihr habt es nicht eng in uns’, d. i. ‘in unserem Herzen’, was einem ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστε gleichkäme, vgl. Phil 1 7. Die Fortsetzung ‘um Sterben und Leben (mit uns) zu teilen’ ist dann eine glossatorische Ausdeutung des Zitats. Dagegen erhebt sich indes das Bedenken, daß nach der von uns vorgenommenen Ausscheidung von 6 14 – 7 1 das zitierte Wort nur um etwa fünf Zeilen vorausgeht und die umständliche Einführung bei so kurzer Entfernung auffällig wird (v. Manen a. a. O. 222), während die Wendung begreiflicher scheint, wenn der Abschn. 6 14 – 7 1, der auch inzwischen die Aufmerksamkeit auf anderes gelenkt hat, stehen bleibt. So schwer, daß wir von der Ausscheidungshypothese abgehen müßten, ist das Bedenken jedoch nicht: 1) hat sich P. Gal 1 8 f. möglicherweise eine noch auffälligere Anwendung des Selbstzitats geleistet; 2) läßt sich, was wir eben Glosse genannt haben, auch als Kombination des kurz vorangehenden Wortes mit einem oder zwei viel weiter zurückliegenden Aussprüchen auffassen: nämlich 4 12 oder besser 1 6b; auch im letzteren Falle wäre die Formel εἰς τὸ συναποθ. κ. συνζ. eine Erweiterung; denn sie umschließt außer dem Trost im Leiden und der Errettung aus allerlei Nöten die ganzen 4 10–18 angedeuteten Prozesse bis zur Auferstehung, wo sich die Genossenschaft zwischen Ap. und Gemeinde am herrlichsten und vollkommensten bewähren wird 4 14 1 12. 3) kann sich das Zitat (ebenso wie das in Gal 1 8 f., vgl. Burton z. St.) auch auf eine frühere mündlich getane Äußerung oder auf ein im Tränenbrief abgelegtes Zeugnis beziehen. —

Die Wendung ist eine Beteuerung innigster und unverbrüchlicher Freundschaft und Ergebenheit; als „profane“ Parallelen vgl. die Erklärung des Ittai vor David II Reg 15 21 οὗ ἐὰν ᾖ ὁ κύριός μου, καὶ ἐὰν εἰς θάνατον καὶ ἐὰν εἰς ζωήν, ὅτι ἐκεῖ ἔσται ὁ δοῦλός σου, weiter Horat. Ode III 9, 24 (Lydia) tecum vivere amem, tecum obeam libens, und Athenaeus VI 54 p. 249 B τούτους (sc. eine Leibwache) δ' οἱ βασιλεῖς ἔχουσι συζῶντας καὶ συναποθνήσκοντας [1]. Wenn der Ap. hier eine für profane Liebes- und Ergebenheitsverhältnisse gebildete Formel übernimmt, so hat er ihr doch einen tieferen Inhalt gegeben; denn ihre Voraussetzung ist bei ihm die Christus-Mythe (vgl. 5 14 ff.), die Christus-Mystik und der Auferstehungsglaube. P. meint nicht sowohl, daß er im

[1] κατάκρισις vgl. 3 9 und II Klem 15 5 ὅσην γὰρ ἡδονὴν ἔχει τὰ ῥήματα ταῦτα τοῖς ποιήσασιν αὐτά, τοσαύτην κατάκρισιν ἔχει τοῖς παρακούσασιν. — πρὸς κ. οὐ λέγω ist zu lesen (ℵBCP), nicht οὐ πρ. κ. λ. (W K). — Zu V. 3b vgl. noch Plautus Mil. gl. 1275.

Leben und im Sterben seine Kor. in seinem Herzen trage, sondern bezeugt vielmehr, daß er in diesem Leben bis in den Tod (Mk 14 31) und ebenso im künftigen Leben ihnen ergeben und mit ihnen verbunden bleiben werde. Daß dabei auch ein Seitenhieb auf die Gegner beabsichtigt sei, ist unwahrscheinlich. Um dieser Zusammengehörigkeit willen muß der Ap. in der Tat alles vermeiden, was die Wiederherstellung des normalen, herzlichen Verhältnisses aufhalten kann, und fühlt er sich gedrungen, auch seinerseits zu verzeihen und auf die Empfindlichkeit Rücksicht zu nehmen.

Nun macht sich **V. 4** dies soeben bezeugte Gemeinschaftsgefühl noch in zwei zweigliedrigen, an 6 11 f. erinnernden, kurzen Sätzen beinahe stoßweise Luft. παρρησία, καύχησις, παράκλησις und χαρά sind die vier Stichworte, die seine sehr gehobene Stimmung bezeichnen. Mindestens das dritte deutet auf ein bisher noch nicht wieder ausdrücklich zur Sprache gebrachtes Moment hin, eine schwere, auf die erfreulichste Weise gelöste Spannung, von der nach dem vorliegenden Text im Folgenden auch wirklich ausführlich gehandelt wird; aber auch die anderen drei Worte sind von dieser Angelegenheit berührt: ‘seit ich von Titus weiß, wie es um euch steht’ ist zum ganzen V. zu ergänzen[1]. Ein treffendes Wort für die Stimmung, die P. augenblicklich beseelt, ist παρρησία πρὸς ὑμᾶς. Ganz wie bei Philo quis rer. div. haer. 6 p. 473 f. (vgl. o. S. 118 und bes. ὅταν ἠδικηκότι μὲν ἑαυτῷ μηδὲν συνειδῇ und ὅταν ἁμαρτημάτων καθαρεύῃ) setzt es ein völlig reines Gewissen den Angeredeten gegenüber voraus, vgl. οὐδένα ἠδικήσαμεν κτλ. V. 2, und äußert es sich in freimütiger Rede 6 11. Die zweite Zeile nimmt die 1 14 (ὑμεῖς ἡμῶν sc. καύχημά ἐστε) beiläufig ausgesprochene Gewißheit wieder auf; hier hat sie vollen Ton, was sich daraus erklärt, daß P. etwas Rühmenswertes von der Gemeinde erfahren hat. καύχησις ist hier die Verbreitung dieses von der Gemeinde verdienten Ruhmes (vgl. zu 1 12). Fein ist der Übergang von πρὸς ὑμᾶς zu ὑπὲρ ὑμῶν: das gute Verhältnis, das in voller παρρησία gegenüber der Gemeinde besteht, kommt auch dritten Personen gegenüber in rühmender Schilderung der Gemeinde und ihres Verhaltens zum Ausdruck, vgl. 7 14 8 24.

Wie die zwei ersten Glieder ein gleichgebautes Paar bilden, so auch die zwei letzten **V. 4b.** Mit πεπλήρ. τ. παρακλήσει wird nun die konkrete Ursache angedeutet, die dem P. das Vertrauen und die Gehobenheit geschenkt hat, wovon der ganze kleine Abschn. 6 11–13 7 2–4 zeugt; worin der Trost besteht, von dem er ganz erfüllt ist, wird uns indes erst V. 6 ff. gesagt. Wie bei Philo gesellt sich auch bei P. zur παρρησία die Freude. Verglichen mit dem resignierten Ausspruch 2 3 ἐφ᾽ οὗς ἔδει με χαίρειν zeigt das Sätzchen, daß die seit dem Trübsals- und Tränenbrief ersehnte Wendung zum Guten erfolgt ist, wodurch die Freude, die in dem Verkehr zwischen Ap. und Gemeinde die normale Stimmung ist, endlich wieder ausgelöst worden ist. Angesichts der vorausgegangenen trüben Stimmung wird sie jetzt überschwänglich gefühlt (ὑπερπερισσεύομαι ‘ich werde überschüttet’, vgl. Röm 5 20). Der Artikel (τῇ παρακλ. u. τῇ χ.) will sagen: ihr wißt ja, was ich meine[1].

A III (Fortsetz. von A I): **Fortsetzung der 2 12 f. begonnenen Erzählung und Abschluß der von Titus eingeleiteten Verständigung mit der Gemeinde 7 5–16.**

[1] Nach Schnd. sollte Titus geradezu zwischen der Niederschrift von V. 3 und V. 4 eingetroffen sein: soeben Erlebtes bringt P. jubelnd zu Papier, das dazu schon bereit lag! Aber zwischen V. 3 und 4 läßt sich kaum eine Diktierpause annehmen; auch wäre ein etwas anders stilisierter Einsatz zu erwarten gewesen, wenn was vor V. 4 liegt, vor – V. 4 ff. dagegen nach der Ankunft des Titus geschrieben wäre (s. noch o. S. 96).

Wie man auch über die literarische Komposition der Kap. 2—7 denken möge, in jedem Fall nimmt P. in 7₅ überraschend einen Faden genau an der Stelle wieder auf, wo er ihn in 2₁₃ unerwartet hat fallen lassen. In mehr als einer Hinsicht findet der Abschn. 2₁–₁₃ in 7₅–₁₆ seine notwendige Ergänzung und Erläuterung. Wir erfahren 1), wie P. mit Titus zusammentraf und wie seine Spannung sich löste; 2) daß Titus den Bericht über die Wirkung des Tränenbriefs überbrachte, dessen Voraussetzung der 2₅–₁₁ gegebene neue Bescheid ist; 3) daß auch die Gemeinde sich gegen P. ungehörig betragen hatte und daß P. darum in seinem Briefe auch für die Gemeinde sehr unangenehme Dinge hat schreiben müssen, was wiederum in 2₁–₄.₉ nur andeutungsweise gesagt war; 4) daß dementsprechend nun auch die Gemeinde Reue gezeigt und in offenkundiger Aktion ihre Ergebenheit dem Ap. bewiesen hat, was man nach den Äußerungen 2₂–₄.₉ nur eben voraussetzen konnte; 5) daß das tadelnswerte Verhalten der Gemeinde mit dem besonderen Fall des τοιοῦτος zusammenhing, und daß dementsprechend die Bestrafung desselben ein Akt in der von der Gemeinde geleisteten Reue darstellte; 6) daß in der Strafangelegenheit ein ἀδικήσας und ein ἀδικηθείς vorhanden war, daß aber für P. die Hauptsache die Regelung seines Verhältnisses zur Gemeinde war. Die beiden Abschnitte unterscheiden sich also im wesentlichen dadurch von einander, daß 1) A I an dem Einzelfall, A III an der Haltung der Gemeinde orientiert ist, und daß 2) A III an die Wiedervereinigung mit Titus anknüpft, wovon A I merkwürdigerweise ganz schweigt.

Für die Literarkritik ergibt sich aus unseren Beobachtungen folgendes. Es handelt sich in 2 und 7 um dieselbe Angelegenheit und offenbar um dasselbe Stadium derselben. Auffallend ist nur, daß die Gemeinde in 2 vorwiegend die Rolle einer Richterin spielt, die von P. beraten wird, deren Urteil aber auch für ihn maßgebend ist, während sie in 7 als Schuldige auftritt, die sich hat verteidigen müssen und nun in P. ihren gnädigen Richter findet. Die lexikalische Berührung ist sehr eng; auch wo dieselben oder synonyme Worte eine andere Anwendung erfahren, spinnen sie offenbar den in 2 angesponnenen Faden weiter. A III ist also keine Dublette zu A I, wohl aber *Ergänzung und Fortführung* von A I, und zwar *unter ganz neuen Gesichtspunkten*.

Die Kompositionskritik stellt nun folgende Fragen: 1) gehören 2₁–₁₃ und 7₅–₁₆ in denselben Brief oder nicht? 2) hat A III, nach Stil, nach Sprachgebrauch und Inhalt geurteilt, mehr den Charakter einer (durch anderweitige Ausführungen von 2₁–₁₃ getrennten) *Wiederaufnahme* oder den einer unmittelbaren *Fortsetzung*?

Die *erste* Frage ist sicher zu bejahen; das neue Stück kann nicht zu anderer Zeit geschrieben sein: auch der 2₅–₁₁ gegebene Bescheid setzt die Berichterstattung des Titus voraus; daß diese Voraussetzung dort noch nicht genannt ist, ist freilich seltsam[2]. Was die *zweite* Frage anlangt, so scheinen die Wahrnehmungen mehr *gegen* den überlieferten Text zu sprechen. Denn 1) ist völlig unbegreiflich, daß P. in dem spannendsten Moment der Erzählung 2₁₃ plötzlich abbricht, ebenso sehr, daß er mit der Besprechung und Anerkennung dessen, was die Gemeinde zu leisten schuldig war und geleistet hat, so lange zögert und so viel Selbstverteidigung und Selbstbeschreibung und so viel Theologie und auch soviel Zuspruch dazwischen schiebt; merkwürdig ist überhaupt, daß er die Gemeinde erst in ihrer Funktion als Richterin, dann nachträglich noch in der als Schuldige und Freizusprechende anspricht. 2) verlangt der Wortvergleich, daß P., als er 7₅ ff. schrieb, den Wortlaut von 2₁ff. noch ziemlich genau im Kopfe gehabt hat. 3) hätten wir, wenn wirklich die beiden Hälften der zusammenhängenden Erörterung durch so viel Blätter von einander getrennt waren, zu erwarten gehabt, daß P. in 7 beim Übergang wie im Fortgang Rückbeziehungen

[1] τῇ χαρᾷ ist dat. instrum., B fügt noch ἐν hinzu. Vgl. III Makk 4₁₆ χαρᾷ πεπληρωμένος.
[2] Nur Lisco setzt die zwei Kap. in verschiedene Briefe; s. auch noch Schnd. o. S. 96.

auf die erste Hälfte eingeflochten hätte, also etwa: ‚um nun die Botschaft des Titus zu erledigen' oder dgl.; ‚mit der Bestrafung des Betreffenden aber habt ihr auch eure Schuld mir gegenüber eingestanden und getilgt'; ‚denn nicht nur der Betreffende, auch ihr mußtet durch Betrübnis hindurch zur Reue gebracht werden'. Das Fehlen solcher zusammenknüpfender Wendungen wäre weniger auffällig, wenn die zweite Hälfte der ersten unmittelbar folgte. — Alle diese Schwierigkeiten würden dagegen wegfallen oder gemildert werden, wenn A III ursprünglich unmittelbar auf A I folgte; dann ergäbe sich folgende Ereignisreihe: 1) das Nichtkommen und der Brief 2 1–4; 2) der Einzelfall und seine Erledigung 2 5–11; 3) P.' Reise von Troas nach Maz. 2 12 f.; 4) das Zusammentreffen mit Titus, dessen Bescheid über die neue Haltung der Gemeinde und deren freudige Anerkennung durch P. 7 5–16. Unverkennbar ist der Vorteil, den die Umstellung zuwege bringt.

Man könnte noch daran Anstoß nehmen, daß 2 vor 3 und 4 steht, weil die Voraussetzung für 2 erst in 4 gegeben ist und auch aus seelsorgerlichen Gründen 4 vor 2 gesetzt sein müßte. Eine Umsetzung von 2 hinter 4 würde auch den oben nachgewiesenen Hiatus zwischen 2 11 und 12 vermeiden und 2 12 f. zu seinem natürlichen Anschluß an 2 4 verhelfen. Bedenklich ist freilich, daß dann nicht nur unmögliche Anschlüsse vermieden, sondern auch gute Anschlüsse des überlieferten Textes zerstört werden (vor allem der von 7 4 und 5, dann der von 2 4 und 5). Der Schaden würde jedoch durch die Gewinnung besserer Anschlüsse (vgl. 2 11. 12. 14) aufgehoben. Auch könnten die guten Verbindungen 7 4 u. 5 2 4 u. 5 uns erklären, welche Assoziationen bei der Herstellung der überlieferten Anordnung wirksam gewesen sind. Immerhin darf auf die Möglichkeit dieser Umstellung (innerhalb von A I und A III) kein so großes Gewicht gelegt werden.

Geben wir also die schon von J. Weiß empfohlene Hypothese, daß 2 1–13 und 7 5–16 ursprünglich ein Ganzes bildeten, hiermit in ernstlichste Erwägung — mehr ist bei dem Stand der Überlieferung nicht zu sagen —, dann ist die einfachste Annahme, daß 7 5–16 ursprünglich auf 1 1 – 2 13 folgte, also mit diesem Eingangsstück zusammen Teil I uns. Brfs. bildete; man beachte auch, daß 2 14 ein guter Einsatz hinter 7 16 (bzw. wenn auch die vorhin vorgeschlagene Umstellung Erwägung verdient, hinter 2 11) sein würde. Es könnte aber auch die ganze Erörterung samt dem vorangehenden, mit ihr eng zusammenhängenden Stück Apologie (also 1 12 – 2 13 7 5–16) als Teil II der großen apologetischen Verherrlichung des ap. Amtes 2 14 – 7 4 nachgefolgt sein; bei dieser Fügung wäre der gute Anschluß von 1 12 ff. an 7 4 hervorzuheben[1]. Eine sichere Entscheidung zwischen diesen zwei Möglichkeiten ist kaum möglich.

Ein anderes Verfahren wäre die Ausscheidung der großen „Abschweifung" 2 14 – 7 4 aus A und ihre Verbindung mit C (so J. Weiß und Loisy[2]), womit die Abschn. 1 1 – 2 13 und 7 5–16 automatisch wieder zu einander stoßen würden. Zwei Umstände widerraten indes diese Verbindung: 1) hebt sich die herzliche Aussprache 6 11–13 7 2–4 zu sehr vom Tenor der in C gegebenen Auseinandersetzung ab und 2) macht C nicht den Eindruck, daß eine so enthusiastische und ausgedehnte Beschreibung des ap. Amtes unmittelbar vorangegangen sein sollte. Wir geben also der Annahme, daß die Umsetzungen innerhalb des Briefes A stattgefunden haben, den Vorzug.

Die Unstimmigkeiten, die zu unserer Umstellungshypothese führen, sind von verschiedenem Gewicht. Das Unmöglichste stellt jedenfalls das Fragment 2 12 f. dar. Wir könnten uns also zur Not mit der vorliegenden Textfolge zufrieden stellen, wenn wir wenigstens 2 12 f. ausschneiden könnten. Das Mißliche dieser Operation ist nur, daß niemand sagen kann, wie das Fragment an diese Stelle gekommen ist. Zwischen 7 4 und 5 würde es sich ja nicht übel ausnehmen. Aber bei einem so kleinen Abschn. ist die Platzvertauschung schwieriger zu verstehen als bei einem größeren Stück, das etwa ein Papyrusblatt gefüllt haben kann. Dazu kommt dann, daß, wenn wir uns mit dieser einfacheren Operation begnügen, die befremdliche Trennung der zwei Hälften der Erörterung durch die große Abschweifung 2 14 – 7 4 bestehen bliebe.

[1] Die ursprüngliche Textfolge wäre also entweder: 1 1 – 2 13 7 5–16 2 14 – 6 2 .. 6 14 – 7 1 6 3–13 7 2–4 oder 1 1–11 2 14 – 6 2 .. 6 14 – 7 1 6 3–13 7 2–4 1 12 – 2 13 7 5–16 gewesen.

[2] So auch Couchoud (s. o. S. 20). Für A. Loisy vgl. auch Les livres des N. T. 1922 p. 74 ff.

III α. **V. 5.** Die Ankunft in Mazedonien. Nach dem vorliegenden Text folgt auf die freundliche Ansprache 6_{11-13} 7_{2-4} mit ihren anerkennenden Worten die Wiederaufnahme der 2_{13} abgerissenen geschichtlichen Erzählung und die ausdrückliche Anerkennung der von der Gemeinde dem Ap. geleisteten Genugtuung. Sehr fein scheint V. 5f. an V. 4b anzuschließen, indem nun beschrieben und erläutert wird, wie P. trotz aller Aufregung doch der kor. Gemeinde Lob spenden kann und selbst von Trost und Freude übervoll ist.

Das den logischen Anschluß markierende καὶ γάρ würde im vorliegenden Texte, V. 5 und 6 zusammenfassend, andeuten, wie P. zu der V. 4 gezeichneten Stimmung gelangt ist; Sinn also: ‘denn .. nun’. An 2_{13} angeschlossen, zeigt es an, daß auch nach der Ankunft in Maz. dieselbe unruhige Stimmung den P. beherrschte; Sinn: ‘denn auch, auch ... nämlich’. Besser wäre freilich in diesem Falle ein ἀλλὰ καὶ gewesen; möglicherweise ist die ganze Eingangswendung bei der Einfügung an uns. St. leicht geändert worden. P. wiederholt, was er 2_{12}f. geschrieben, mit kleinen Varianten: einmal dem Übergang von der 1. Person Sing. in die 1. Person Pluralis, die indes schon V. 7 (nach der Nennung des Titus) dem Singular wieder Platz macht, um erst von V. 12 an zu freiem Wechsel mit dem Singular wieder aufzutauchen; sodann der Beziehung der ἄνεσις auf die σάρξ statt auf das πνεῦμα. Dem Plural ist wohl zu entnehmen, daß P. einen oder mehrere seiner Missionsgehilfen auf die Reise nach Maz. mitnahm, darunter wohl Tim., den Mitbriefsteller; es wird dann fraglich, ob die Arbeit in Troas überhaupt noch fortgesetzt werden konnte. Die σάρξ bezeichnet hier den nach Ruhe und Ausspannung verlangenden Körper (Mk 14_{38} Par.); möglich, daß die Strapazen der Seereise ein Ruhebedürfnis erzeugt hatten, dem der Ap. indes nicht nachgeben konnte, da Titus noch nicht eingetroffen war und auch die Verhältnisse, die er in Maz. vorfand, seine ganze Aufmerksamkeit verlangten. Für ἔσχηκεν, das ebenso auffallend ist wie ἐσχήκαμεν in 1_9, sollten wir eher ἔσχεν erwarten (so BGK) oder εὗρεν (Sir 26_{10}); das Perfekt malt vor allem die Dauer des neuen Zustandes (Blaß-Debr. § 343, 2).

Zu ἐν παντὶ θλιβόμενοι (= 4_8; D θλιβόμενος) ist natürlich ἦμεν zu ergänzen, vgl. Debr. § 468, 1 (weniger gut Moulton Einf. 355), und zu μάχαι und φόβοι: ἦσαν oder ἔθλιβον ἡμᾶς. θλίβεσθαι als Gegensatz zu ἄνεσις s. auch II Thess 1_7 (s. v. Dobsch. z. St.). So war der θλῖψις ἐν τ. Ἀσίᾳ 1_8 eine θλῖψις ἐν Μακεδονίᾳ gefolgt, teils aus dem neuen Milieu, in dem sich P. nun befand, hervorgegangen, teils aus der auch in Maz. noch nicht sogleich gehobenen Sorge, die er mitbrachte. ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι könnte eine Anspielung an Dt 32_{25} sein[1]. Welcher Art die „Kämpfe“ waren, die P. in Maz. zu bestehen hatte, läßt sich nur vermuten; nach 8_2 kann man an Verfolgungen (vgl. ἔξωθεν) denken. μάχη hätte dann die Bedeutung von ἀγών in I Thess 2_2 und Phil 1_{30}; denkbar wäre aber auch eine Beziehung auf persönliche Angriffe von judaistischer Seite (vgl. μάχας νομικάς Tit 3_9 II Tim 2_{23}), und wenn der Phil nach der neueren Ansicht während des ephesinischen Aufenthalts, also vor II Kor, verfaßt wäre (vgl. Feine Einl. ^{3}149ff.), so könnten die μάχαι, die P. nun persönlich in Maz. zu bestehen hatte, durch die Reaktion auf die Angriffe

[1] Von literarischen Parallelen vgl. Thucyd. VIII 71 διὰ τὸν ἔνδοθέν τε καὶ ἔξωθεν κατὰ τὸ εἰκὸς γενησόμενον θόρυβον, Philo Quaest. in Gen. III 10, Plut. de tranqu. an. 19 p. 477 A, Mc. Aurel VIII 32, Plautus Cistell. 688 nam et intus paveo et foris formido: ita nunc utrubique metus me agitat.

Phil 3 verursacht sein, während bei der gewöhnlichen Datierung des Phil hier die erste Spur einer judaistischen Gefahr in Maz. vorliegen könnte. P. hätte dann in Maz. ganz ähnliche Angriffe und Auseinandersetzungen gehabt, wie sie ihm von Kor. aus beschert wurden, nur daß in Maz. die Gemeinden schärfer von der Opposition geschieden waren. Während die μάχαι von Gegnern hervorgerufen waren, hatten die φόβοι allein in dem von Sorgen um den noch immer abwesenden Bruder und um die ferne Gemeinde erfüllten Gemüt des P. ihren Ursprung. Die Beklemmung, unter der P. nach 2 4 den Brief geschrieben, hatte sich bei der langen Verzögerung des Abgesandten in schwere Befürchtungen verwandelt. Der Plural φόβοι ist schon dem klass. Griechisch geläufig; vgl. Xenoph. Anab. IV 1, 23; Plato Theät. 23 p. 173 A. Zur Sache s. Augustin Civit. Dei XIV 9.

III β. **V. 6. 7.** Die Ankunft des Titus und die παράκλησις, die er mitbrachte. Abermals kann nun aber P. der Gemeinde in diesem Brief berichten, wie die größte θλῖψις in herrliche παράκλησις sich auflöst (vgl. 1 3 ff.; ganz ähnlich I Thess 3 6 ff. 1 ff.). Die gewaltige Entspannung, die er damals erlebt hatte, malt sich deutlich in der Überschwänglichkeit, die sein Stil in dem nun folgenden Passus aufweist, vgl. die Häufung von παρακαλεῖν und παράκλησις V. 6 f. 13, von χαίρω und χαρά V. 7 f. 13. 16, die gehäuften, z. T. synonymen Wendungen, mit denen er V. 7 und 11 die veränderte Haltung der Gemeinde beschreibt. Das ganze Stück muß in einem Jubelrausch und sehr bald nach dem ersten Gedankenaustausch mit Titus geschrieben sein. Als religiöser Mensch betont P., daß die Wendung ihm von Gott kam und daß sich auch an ihm bestätigte, was schon immer die Frommen in gleicher Lage von Gott erfuhren; dies will die Prädizierung Gottes ὁ παρακ. τ. ταπ. und das eigenartig nachgestellte ὁ θεός besagen (vgl. 1 3)[1]. Und zwar hat P. vermutlich die Stelle Jes 49 13 im Auge, die ganz seine Stimmung wiedergibt, vgl. auch Ps 118 (119) 50. Ein echter עָנִי (= ταπεινός) war er, als Kämpfe und Sorgen von außen und von innen auf ihn einstürmten; nun fand er auch den Trost, die Befreiung von den φόβοι wenigstens, die den Bedrängten und Gebeugten verheißen ist (Mt 5 4).

In zwei von P. unterschiedenen Ereignissen (vgl. οὐ μόνον δὲ ... ἀλλὰ καί) gab der göttliche Trost sich kund, einerseits in der bloßen Ankunft des T., in dem Wiedersehen, in der Gewißheit, daß er alle Schwierigkeiten überstanden hatte — vielleicht hatte P. sich sogar um sein Leben gesorgt, vgl. 1 1 25 —, andrerseits in der Stimmung und in der Botschaft, die er aus Kor. mitbrachte.

παρουσία kommt in nicht-technischem (nicht-eschatolog.) Sinn im N. T. nur bei P. vor I 16 7 II 10 10 Phil 1 26 2 12, doch s. schon LXX Neh 2 6 A Judith 10 18 II Makk 8 12 15 21 III Makk 3 17, weiter Ignat. ad Philad. 9 2; es ist nicht nur Ankunft, sondern auch Anwesenheit, Verkehr. Vgl. J. Weiß zu I 15 23 und den Exk. bei v. Dobsch. Thess. zu I Thess 2 20, Cremer-Kögel [10] 405. Für ἐν haben C u. a. ἐπί, vgl. V. 13. Der sah. setzt noch unto us (πρὸς ἡμᾶς) hinzu.

Schon das bloße Wiedersehen mit Titus war für P. eine Quelle des Trostes. Nun geht er **V. 7** mit einem οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (vgl. Phil 2 12; Bentley, Baljon, Hnr. wollen die Wiederholung von ἐν τ. π.

[1] Zu dem prädizierenden Partizip vgl. noch Ps 112 (113) 6 ὁ ... τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, Job 5 11 τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος. In C und bei Athan. ist θεός durch Streichung des zweiten ὁ enger mit dem Partizip verbunden; K-Zeugen (vgl. v. Soden) haben ὁ θ. ganz gestrichen.

αὐ. durch Streichung vermeiden, vgl. Röm 5₅. ₁₁ 8₂₃ 9₁₀) zu der Fülle von Trost über, die mit T. ankam. Dabei bezieht sich die παράκλησις ἡ παρεκλήθη ἐφ' ὑμῖν (ἣν παρεκλήθην: D) nicht so sehr auf die trostreiche Botschaft, die er dem P. überbrachte, als auf den Trost, den T. selbst zuvor in Kor. erfahren hatte. Die Wendung deutet also feinsinnig an, daß „Bruder" Titus brüderlich die Sorgen und Wünsche teilte, daß er vielleicht mit derselben συνοχὴ καρδίας nach Kor. gegangen war, in der P. den „Tränenbrief" geschrieben hatte 2₄, vgl. V. 13, und daß er nun, da er an P.' Statt persönlich in Kor. erschien und handelnd eingreifen konnte, früher als P. allen Befürchtungen enthoben war und herrlich getröstet vor P. trat. ἐφ' ἡμῖν ist ‚bei euch', ‚unter euch' (Gdt.), oder besser ‚über euch', ‚eurethalben' vgl. v. Dobsch. zu I Thess 3₇. Erst mit ἀναγγέλλων wird die Botschaft eingeleitet, die T. überbrachte. Der Satzbau ist nicht logisch korrekt. Genau genommen, müßte T. erst durch die Berichterstattung getröstet worden sein (παρεκλήθη ἀναγγέλλων); so Mr. Das ist sachlich unmöglich. Das Partizip schließt sich an ein unterdrücktes καὶ ἦν παρεκάλεσεν ἡμᾶς an.

ἀναγγέλλειν (wofür vereinzelt διαγγέλλ. und ἀπαγγέλλ. geschrieben wird) findet sich bei P. nur noch Röm 15₂₁ (aus LXX); von sonstigen Stellen s. bes. Apg 14₂₇ 15₄, Hermas Vis. II 1₃ III 3₁; es hat wie H. Vis. III 3₁ die Bedeutung von εὐαγγελίζεσθαι, das P. an der verwandten St. I Thess 3₆ setzt (v. Dobsch. z. St.).

Drei Dinge hebt P. zunächst aus der für ihn tröstlichen und für die Kor. rühmlichen Erzählung des T. hervor: ihr Verlangen, ihren Kummer und ihren Eifer um P.; ersteres und letzteres kehrt auch in der längeren Reihe V. 11 wieder, das mittlere wird nur zum Teil in ἀγανάκτησις wieder aufgenommen. ἐπιπόθησις kommt im N.T. nur in diesem P.-Kapitel vor, LXX fehlt es ganz (vgl. nur Aqu. Ez 23₁₁), ebenso bei den apost. V. und den Apologeten. Röm 15₂₃ hat P. selbst das synonyme ἐπιποθία dafür. Es ist hier das Verlangen, den Ap. wiederzusehen, und die Voraussetzung ist der Wunsch, in persönlicher Aussprache dem Ap. die eigene Anhänglichkeit und Verehrung, auch die Reue über das Vorgefallene zu bezeugen. Wir möchten annehmen, daß in dieser Sehnsucht auch die Enttäuschung über das Ausbleiben des P. mitspielt, wogegen P. sich 1₁₅ff. wendet; doch ist davon hier nichts angedeutet. Alle Schatten sind in diesem Abschn. ignoriert. ὀδυρμός ist Wehklagen, in LXX nur Jer 31(38)₁₅ und II Makk 11₆, im N.T. nur noch Mt 2₁₈ = Jer a. a. O., desgl. Justin Dial. 78₈. Es ist ein starker Ausdruck für die Trauer einer zu reuevoller Einsicht gelangten Gemeinde, die ihr bisheriges Verhalten als Verirrung und als eine Zurücksetzung und Kränkung des Ap. bitter empfindet (vgl. Plato Rep. IX 578 A). ζῆλος ist wie ἐπιπόθ. ein Ausdruck für die Hinwendung zu P.; es ist der Eifer, P. zufrieden zu stellen, seine Interessen und Wünsche wahrzunehmen, das ihm gegenüber Versäumte nachzuholen. Mit ὥστε με[1] μᾶλλον χαρῆναι (vgl. V. 13) wird nun die Wirkung des Erzählten auf P. beschrieben. μᾶλλον kann 1) ‚noch mehr' heißen (magis, vgl. Debr. § 244, 2; so Plr.); dann ist gemeint, daß die schon durch die bloße Ankunft des T. geweckte Freude nun durch seine Mitteilungen noch mehr gesteigert wurde. Es kann 2) im Sinn von „vielmehr", „im Gegensatz dazu" (potius) den Gegensatz gegen die V. 5 beschriebene Stimmung markieren; dann hielt P. dabei auch die frühere, ihn so betrübende Haltung der Gemeinde sich in Erinnerung, die

[1] με steht meist hinter ὥστε, doch bei D Thdt. hinter μᾶλλον, bei G hinter χαρ., und in späteren Zeugen fehlt es ganz.

in allem das Gegenteil war, nämlich Gleichgültigkeit gegen ihn, Übermut und Vernachläſſigung ſeiner Perſon und ſeiner Weiſungen. Für dieſe Faſſung (2) von μᾶλλον ſpricht V. 8f., wo nicht die Steigerung der Freude, ſondern die erfreuliche Wirkung und Reaktion der λύπη beſchrieben iſt (vgl. Bchm.).

III γ. **V. 8—13a.** Die Reue der Gemeinde als beabſichtigte Wirkung des Briefes.

V. 8. 9a iſt eigentlich eine Erläuterung zu ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι V. 7. Der Grundgedanke iſt auch hier die Erfahrung, daß auf Trauer Freude folgt, nur daß es hier die von ihm durch den Brief in Kor. verurſachte Trauer iſt, deren geſegneter Verlauf (εἰς μετάνοιαν) ihn nun zur Freude ſtimmt. V. 8 knüpft alſo an die Äußerungen 2 3 f. an, wenn auch die Abſicht, die Kor. zu betrüben, die 2 4 mehr oder weniger rhetoriſch geleugnet wird, hier, wo die gute Wirkung feſtgeſtellt werden kann, freimütig zugeſtanden[1] wird. Erſt bei dieſer zweiten Erwähnung des Briefes V. 8b ſagt P. deutlich, daß er einen zurückliegenden Brief meint: ἡ ἐπ. ἐκείνη; doch iſt hier ſchon bei ἐν τ. ἐπ. kein Mißverſtändnis möglich und die exegetiſch richtige Zufügung ἐν τ. προτέρᾳ ἐπ. (1436, Harcl.) war ſtiliſtiſch nicht nötig. οὐ μεταμέλομαι verſichert P., weil eigentlich ‚λύπη anrichten' als Unrecht gilt, wie es denn in dem Einzelfall zu empfindlicher Beſtrafung Anlaß gegeben hatte 2 5. Doch zeigt das folgende εἰ καὶ μετεμ.[2], daß P. jetzt erſt ſeiner Sache froh und gewiß geworden iſt: zu den φόβοι, die ihn in Maz. quälten, gehörte auch die unruhige Sorge darüber, daß die Sache durch ſeine Schuld nicht gut laufen würde, daß der Brief eine verkehrte Maßnahme geweſen ſei und verhängnisvolle Wirkung haben werde.

Wenn die Erinnerung an dieſe Qualen noch ſo lebhaft iſt, wird es verwunderlich, daß er **demſelben** Schreiben abermals eine Philippika angehängt haben ſollte, die ihn in gleiche oder vielleicht noch größere Gewiſſensnöte bringen mußte (Hausr., Plr. u. a.). Die Erwägung ſpricht wiederum für **Trennung von A und C.**

μεταμέλεσθαι (nur vereinzelt wird μεταμελοῦμαι und μετεμελούμην geſchrieben) gebraucht P. nur hier; und zwar von einer einzelnen Handlung, die ein Fehlgriff, eine Sünde (11 7) ſelbſt hätte ſein können; ganz ähnlich Mt 21 30 (von dem erſt ungehorſamen Sohn) und 27 3 (von Judas), während es Mt 21 32 von der umfaſſenden Sinnesänderung geſagt iſt. Es kommt im N.T. dann nur noch Hebr 7 21, in einem LXX-Zitat, Pſ 109 (110) 4, vor. Bei den ap. Vät. fehlt es; Juſtin hat es nur im Zitat von Pſ 109 und Ariſtides 7 3 hat μεταμελόμενον = wankelmütig. Etwas häufiger iſt dagegen μεταμελειν in LXX, meiſt für נִחַם gebraucht und ſynonym mit μετανοεῖν, entweder von Gott (meiſt verneinend I Reg 15 35 Pſ 105 (106) 45 109 (110) 4 Jer 20 16), oder von Menſchen, und zwar regelmäßig vom Bereuen einer unklugen Tat, vgl. Sir 30 28 (33 20) Zach 11 5 Ez 14 22 A I Makk 11 10, beſonders Prov 25 8 (vgl. Titus im Falle ungünſtigen Ausgangs der Sendung) und Sir 35 19, vgl. Teſt. Jud. 23 5. Bei den philoſophiſchen Schriftſtellern hat μεταμέλεσθαι und μεταμέλεια (das in der Bibel fehlt) meiſt ſtrengere ethiſche Bedeutung und wird dann ſynonym mit μετανοεῖν und μετάνοια gebraucht, vgl. Demokritos fr. 43 Diels (Vorſokr. II[3] p. 73) μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασιν βίου σωτηρίη. Plato Rep. IX p. 577E καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ (vgl. Röm 7 15 ff.), ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἑλκομένη βίᾳ, ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται, Plutarch de sera num. vind. 3 p. 549C, tranqu. an. 19 p. 476F, Reg. et. imperat. apophth. Phil. 22 p. 178F, de genio Socr. p. 592B, Tab. Cebet. 35 4; Philo de spec. leg. I 242 p. 248; Dekret der Griechenſtädte Dittenb. Or. inscr. II 458 11 uſw. S. noch E. F. Thompſon Μετανοέω and Μεταμέλει in Greek literature until 100 a. D. Univ. of Chicago 1908 (vgl. ThZ 3 1908, 460).

[1] B hat εἰ δὲ καί; D*E*FG u. Lat. (W) ſetzen noch μου zu τ. ἐπιστ.

[2] Das Imperf. weiſt entweder auf häufiges Auftreten und längere Dauer der Reueempfindungen oder es betont als imperf. de conatu mehr die Neigung zur Reue (Plr.).

Hier bietet nun aber der überlieferte Text der Erklärung wieder einmal große Schwierigkeiten. 1) hat das Konzessivsätzchen εἰ καὶ μετεμελόμην keinen wirklich passenden Nachsatz: das nackte βλέπω (ohne νῦν oder dgl.) ist dazu wenig geeignet, eher νῦν χαίρω; dann müßte aber die Folge βλέπω bis ἐλύπ. ὑμ. als Parenthese genommen werden, was durch ihre Fassung im gewöhnlichen Text (ohne γάρ) nicht gerade empfohlen wird. Ein guter Ausweg scheint die Verbindung mit dem Vorhergehenden zu sein (οὐ μεταμέλ., εἰ καὶ μετέμελ.); so Hfm., Gdt., Bchm., v. Sod., Vogels; es ist aber mehr ein Notbehelf, denn solch ein nachgesetzter kurzer Konzessivsatz ist bei P. selten, auch hätte der Gegensatz zum Vordersatz durch ein ποτέ oder ähnliches markiert sein müssen. 2) zeigen die Textvarianten, ein γὰρ hinter βλέπω, (nämlich in ℵ C boh., vielen W-Zeugen und in K (gegen BD* d e Ambst.), wiederum von v. Sod. und Vogels aufgenommen), andrerseits ein βλέπων (nur vg.!), daß schon die alten Textrezensenten und Übersetzer Mühe hatten, die richtige Konstruktion zu finden. Das Partizip ist sicher Korrektur, denn was P. „sieht", ist nicht Bedingung seiner Reue, da diese vielmehr dem Stadium des Sehens voranging. Mit dieser Erwägung ist auch das γὰρ als sekundär erwiesen, denn was P. jetzt sieht, kann nicht die Reue, die er früher empfand, begründen. Also ist βλέπω das (relativ) ursprünglichste. 3) legt es die Stellung der Worte εἰ καὶ πρὸς ὥρ. nahe, sie mit ἐλύπησεν zu einem selbständigen Konzessivsätzchen zu verbinden; dann bleibt aber der ὅτι-Satz unvollendet und ist eine Lücke im Texte anzunehmen. Wir können natürlich auch εἰ καὶ πρὸς ὥραν als abgekürzten Konzessivsatz fassen (warum ist dann aber εἰ κ. πρ. ὡρ. nicht hinter ἐλύπ. gesetzt?); dann bleibt nur die Frage, wie der βλέπω-Satz zu konstruieren ist. — Drei Lösungen des verwirrten Textes scheinen mir möglich. Entweder sind einige Worte ausgefallen (hinter ἐλύπησεν); oder βλέπω κτλ. ist eine Erläuterung, die zunächst am Rande nachgetragen war und dann unvollständig in den Text aufgenommen wurde; oder es liegt ein Diktatanakoluth vor: βλέπω κτλ. und νῦν χαίρω κτλ. sind eigentlich Dubletten; P. hatte erst fortfahren wollen: (βλέπω, ὅτι ἡ ἐπ. ἐκ., εἰ καὶ πρὸς ὥραν ἐλύπ. ὑμ.), ἐλύπησεν ὑμᾶς εἰς μετάνοιαν oder ἐλυπήθητε δι' αὐτῆς εἰς μετάν. Statt dessen unterbrach er sich und baute einen neuen Nachsatz, indem er mit dem volleren νῦν χαίρω einsetzte (also keine Interpunktion hinter πρ. ὥραν und . . . hinter ἐλύπ. ὑμ.; so ähnlich B. Weiß, Ltzm. u. a.). Der Stil der ganzen Aussage hat jedenfalls etwas Gewundenes; P. ringt mit den Worten. Der Grund ist, daß er etwas Bestimmtes nur mit Einschränkungen behaupten will (vgl. das dreifache εἰ καὶ), und auf der Hut ist, die Kor. aufs neue zu verletzen oder Anlaß zu neuen Mißverständnissen zu geben (vgl. 2_5 ff.). P. will dreierlei rechtfertigen, seinen Brief, seine zeitweise Reue und seine jetzige reueloze Freude. So betont er, daß die Betrübnis ja nur kurz gedauert (πρὸς ὥραν vgl. Gal 2_5 Phlm 15 u. v. Dbsch. zu I Thess 2_{17}) und daß sie eine segensreiche Wirkung gehabt hat (εἰς μετάνοιαν und κατὰ θεόν). Möglicherweise hat ihm hierbei Jes 57_{17} vorgeschwebt.

So entspricht der Absch. seinem Stilcharakter nach ganz einer ἐπιστολὴ θεραπευτική, die man einer vorangegangenen ἐπ. λυπητική (vgl. o. S. 84) folgen läßt, vgl. Liban. de forma epist. 15 p. 26 Weichert p. 9 Hercher). ἐγὼ μὲν ἐφ' οἷς εἶπον λόγοις, οὐ μετῆλθον ἔργῳ, τὸ γὰρ σύνολον οὐκ ἐνόμιζόν σέ ποτε λυπηθήσεσθαι. εἰ δ' ἐπὶ τοῖς λεχθεῖσιν ἠχθέσθης, ἴσθι, κράτιστε ἀνδρῶν, ὡς οὐκέτι τῶν ῥηθέντων λόγον ὅλως ποιήσομαι. σκοπὸς γάρ μοι θεραπεύειν ἀεὶ τοὺς φίλους ἐστὶν ἥπερ λυπεῖν. Das letzte Sätzchen hätte auch P. übernehmen können. Im übrigen hat er seinen Freunden eine zeitweise Betrübnis nicht ersparen wollen; sie war ein unentbehrliches „Heil"-mittel.

νῦν χαίρω **V. 9a** entspricht dem ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι V. 7; es bezeichnet den Umschwung, den er der Botschaft des Titus zu danken hatte, das Aufhören der Spannung und der Gewissensbisse, die er eine Zeit lang hatte. Wie er 2,4 versichert hatte ἔγραψα .. οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, fügt er ähnlich seinem χαίρω rasch ein οὐχ ὅτι ἐλυπήθητε hinzu, um auch den Gedanken nicht aufkommen zu lassen, als denke er doch mit einer gewissen Befriedigung an die peinlichen Gefühle, die sein Brief zuwege gebracht hatte. Auch das passivische ἐλυπήθητε ist wohl eine beabsichtigte Abschwächung; χαίρω, .. ὅτι ἐλύπησα ὑμᾶς εἰς μετάνοιαν hätte die Kor. noch verletzen können. Nicht der λύπη, sondern ihrer Wirkung (εἰς), der μετάνοια, gilt seine Freude. Denn in μετάνοια ist mit einem Worte zusammengefaßt, was P. V. 7b aus dem Bericht des Titus hervorhob: die Äußerungen der Sehnsucht, des Schmerzes und des Eifers für P. waren eben die erfreulichen Zeichen einer „Sinnesänderung", die die Gemeinde durchgemacht hatte. Und diese μετάνοια war die Wirkung, weil die Betrübnis κατὰ θεόν sich auswirkte, d. i. entweder gottgemäß war (vgl. κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ Gal 1,4) oder in Auswirkung göttlicher Kraft (Bchm.), von Gott geleitet war (vgl. noch Röm 8,27 IV Makk 15,3 (!), vor allem Philo de fuga et inv. 76 p. 557).

Den Erweis des κατὰ θεόν bringt der folgende ἵνα-Satz. ἵνα scheint hier konsekutive Fassung zu haben ‚mit der Folge daß' vgl. Debr. § 391,5; sofern aber in κατὰ θεόν eine göttliche Fügung angedeutet ist, kann es trotz des passiven ἐλυπήθητε doch auch final genommen werden. ζημιωθῆναι ist ‚Schaden, Einbuße erleiden', eine Schädigung des Christenstandes erleiden vgl. Mk 8,36 Par. ἐν μηδενί ‚in keiner Hinsicht' 6,3 Phil. 1,28 Jak 1,4 dient der Einschränkung; an das Schlimmste, völligen geistigen Untergang (I 8,11) braucht noch nicht gedacht zu werden. P. meint hier die schwere Verantwortung des Seelsorgers, der zwar die Pflicht hat, den Sünder zu warnen, weil dessen Rettung in seine Hand gelegt ist (vgl. Ez 3,16ff. 33,1ff.), der aber andrerseits auch dafür sorgen muß, daß die von ihm geweckte Bußstimmung nicht zur Verzweiflung (vgl. 2,5ff.) oder zur Verbitterung und zu hoffnungsloser Auflehnung führt (Jes 57,17 I Klem 51,3). Der Gedanke an solche ζημία hatte dem Ap. Sorge und Reue eingebracht. Hätte sein Brief eine schlimme Wirkung gehabt, so hätte er sich vor Gott dafür verantwortlich gefühlt. So rührt er hier an die ernsteste Seite seiner ap. Berufsaufgabe.

In der Form einer Gnome über die zwei Arten der λύπη fügt P. **V. 10** eine Erläuterung bei, die einerseits seine einstigen Befürchtungen und seine jetzige Befriedigung erklärt, andrerseits beschreibt, wie es gegangen ist und wie es hätte gehen können. Die Gnome ist in scharfen Antithesen aufgebaut (ganz analog Sir 4,21): κατὰ θεόν steht gegenüber κόσμου (vgl. I 1,21 2,12 Jak 4,4 I Joh 4,7 5,4), und εἰς σωτηρίαν gegenüber θάνατον (vgl. Joh 11,4.12 Röm 6,23). μετάνοια gehört also nur zum ersten Glied: weltliche Trauer ist nicht Reue ohne Glauben und ohne Gnade wie die Reue Esaus (Hebr 12,17) oder die des Judas (Mt 27,3–5) oder die des kor. Sünders (s. zu 2,7), sondern Trauer ohne Reue, Ärger, Verbitterung ohne Selbstanklage. So hätte der Brief des P. in Kor. auch Ärger über die scharfen Worte, Vorwürfe gegen ihn hervorrufen und die Abneigung gegen ihn zu völliger Ablehnung seiner Mahnungen und zur Aufhebung der Gemeinschaft mit ihm steigern können.

Die rechte Trauer ist κατὰ θεόν, sofern sie den von Gott vorgeschriebenen Weg einschlägt, vgl. IV Makk 15₃ τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησεν τὴν σῴζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν, vor allem Test. XII Patr. Gad 5₇ ἡ γὰρ κατὰ θεὸν ἀληθὴς μετάνοια φυγαδεύει τὸ σκότος καὶ φωτίζει τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ γνῶσιν παρέχει τῇ ψυχῇ καὶ ὁδηγεῖ τὸ διαβούλιον πρὸς σωτηρίαν: Dieses Wort ist eine Variante zu der paulin. Gnome (es fehlt nur der Begriff λύπη) und eine der bedeutsamsten Berührungen zwischen beiden Schriftgruppen: entweder hat P. die Testamente bzw. ihre Quelle gelesen, oder das Testament ist hier unter Einfluß der paulin. Stelle interpoliert. Vgl. v. Dobschütz zu I Thess 2₁₆ (S. 115 Anm. 1), Charles Pseudepigrapha S. 292, Weiß zu I 7₅. Daß rechte λύπη zur μετάνοια und damit zur σωτηρία führt, lehrt auch Hermas Mand X 2₅f. (offenbar in Anspielung an II Kor), vgl. Th. Zahn Hermas S. 117f., Völter Apost. Väter I 255f. (der die Stelle für eine durch P. inspirierte Interpolation erklärt). Ähnliche Einsichten finden sich auch schon bei Plutarch de tranqu. an. 19 p. 476F τὰς μὲν γὰρ ἄλλας ἀναιρεῖ λύπας ὁ λόγος, τὴν δὲ μετάνοιαν αὐτὸς ἐνεργάζεται δακνομένης σὺν αἰσχύνῃ τῆς ψυχῆς καὶ κολαζομένης ὑφ' αὑτῆς, de sollert. anim. 3 p. 961D, sowie in der Tab. Cebetis 11 (ed. Praechter p. 10f.) εἶτα τί γίνεται, ἐὰν ἡ Μετάνοια αὐτῷ συναντήσῃ; — Ἐξαιρεῖ αὐτὸν ἐκ τῶν κακῶν καὶ συνίστησιν αὐτῷ ἑτέραν Δόξαν τὴν εἰς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν ἄγουσαν, ἅμα δὲ καὶ τὴν εἰς τὴν Ψευδοπαιδείαν καλουμένην. — εἶτα τί γίνεται; — Ἐὰν μὲν φησί, τὴν Δόξαν ταύτην προσδέξηται τὴν ἄξουσαν αὐτὸν εἰς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν, καθαρθεὶς ὑπ' αὐτῆς σώζεται καὶ μακάριος καὶ εὐδαίμων γίνεται ἐν τῷ βίῳ· εἰ δὲ μή, πάλιν πλανᾶται ὑπὸ τῆς Ψευδοδοξίας. Auch hier gibt P. einer Lebensauffassung Ausdruck, die auch hellenistisch ist (vgl. 3₁₇f.).

Zu εἰς σωτηρίαν (einer stereotypen Wendung vgl. Röm 1₁₆ u. ä.) ergänze ἄγουσαν (sc. μετάνοιαν vgl. Peschitta). Die μετάνοια erwirkt das Heil, vgl. Ez 33₁₁ (dazu I Klem 8₂f.), Philo de spec. leg. I 253 p. 250, Orac. Sib. I 129. P. beschreibt somit den Heilsprozeß in drei Stufen: λύπη, die dadurch bereitete μετάνοια, die durch diese vermittelte σωτηρία. Das Wort ἀμεταμέλητος hat P. noch Röm 11₂₉ (von den χαρίσματα τοῦ θεοῦ), weiter findet es sich I Klem 2₇ 54₄ 58₂. Es ist dem literarischen Griechisch entlehnt, vgl. Plato Tim p. 59D, Plut. de tuenda sanit. 26 p. 137B ἡδονὴν ἄλυπον καὶ ἀμεταμ., Polyb. XXIII 16, 11 ἀμ. πίστις, Crates ep. 10 (p. 210 o. Hercher), Tabul. Cebet. 32₂ ἡ ἀληθὴς ἐπιστήμη τῶν συμφερόντων, ἔφη, καὶ ἀσφαλὴς δόσις καὶ βεβαία καὶ ἀμεταμέλητος. Umstritten ist die Frage, ob (1) das Wort hier zu εἰς σωτηρίαν gehört (so Ambst. und vg. in salutem stabilem, von Neueren Klr.), oder (2) zu μετάνοιαν (so die Meisten). Die Stellung des Wortes macht erstere Beziehung wahrscheinlicher, der sonstige Sprachgebrauch gibt keine Entscheidung, da ἀμ. bald ein Gut, eine Gabe, bald einen inneren Zustand, eine menschliche Tat bezeichnet: zu ersterem vgl. Tab. Ceb. a. a. O. und Seneca de vita beata 7₄ summum bonum immortale est, nescit exire, nec satietatem habet nec poenitentiam, auch P. selbst Röm 11₂₉, I Klem 54₄; letzteres s. I Klem 58₂, Plato, Plut. a. a. O. Da μετάνοιαν ἀμεταμέλητον ein feines Oxymoron darstellt, so möchte ich doch die Beziehung auf μετάν. vorziehen (2), vgl. dann noch die analoge Äußerung bei Plinius Ep. VII 10 superest ne rursus provinciae, quod damnasse dicitur, placeat, agatque poenitentiam poenitentiae suae (die Berührung wäre noch näher, wenn P. ἀμετανόητον geschrieben hätte — so einige späte Zeugen, vgl. Röm 2₅ — was er aber wohl absichtlich vermied). P. will sagen, daß die μετάνοια einen bleibenden Zustand schafft und einen Rückfall, eine erneute Umstimmung, ausschließt. S. noch O. Eger in ZNTW 18, 91.

Demgegenüber ist die λύπη τοῦ κόσμου eine Trauer, wie sie die von Gott entfremdete Welt empfindet und suggeriert, eine Trauer, die nicht zur Einkehr und Reue, also auch nicht zur Überwindung der Schuld gelangen läßt (weniger glücklich Bchm.). κόσμος ist hier identisch mit αἰὼν οὗτος, die nicht

göttliche Sphäre, die nur Tod und Verderben für den Menschen in sich hegt, vgl. Cremer-Kögel [12] 622 f. Der „Tod" ist dann nicht die natürliche Folge allzu großen Grames (Thdt.; sich zu Tode grämen) oder der Verzweiflung (vgl. 2 7 Sir 30 23 πολλοὺς γὰρ ἀπέκτεινεν ἡ λύπη, und das Beispiel des Judas), sondern die der σωτηρία entgegenstehende ἀπώλεια Mt 7 13 f. Phil 3 19 I Tim 6 9. Zu θάνατον ἐργάζεται vgl. Röm 7 13, Hermas Vis. II 3 1, Philo leg. ad Caj. 237 p. 581.

Es scheint auffallend, wie selten P. **μετάνοια** und **μετανοεῖν** gebraucht, ersteres nur noch Röm 2 4 (II Tim 2 25), letzteres allein 12 21. Beide Worte sind im N. T. vor allem bei Mt, in den lukan. Schriften und in der Apk geläufig, in noch reicherem Maße bei den apost. Vät., vor allem bei Hermas (vgl. Dibelius im Ergzbd. zu Ltzm.'s Hdbch. zu Mand. XI 4), aber auch I Klem, Ign. usw., ähnlich auch bei Justin; vgl. außerdem Mk 1 4. 15 Hebr 6 1. 6 12 17 II Petr 3 9. Scheinbar entspricht der Tatbestand bei P. dem im A. T. Dort finden wir μετάνοια nur 5 mal und zwar bloß in den Weisheitsbüchern (Prov 14 15 Sap 11 23 12 10. 19 Sir 44 16 f. רָעָה), und μετανοεῖν (meistens von Gott = נָחַם) von den sündigen Menschen nur Jes 46 8 f., in Jer Prov Sap 5 3 und Sir (meist ohne hebr. Äquivalent). Das liegt in LXX aber daran, daß dort für שׁוּב regelmäßig das synonyme ἐπιστρέφειν, in dem ja auch die bildliche Anschauung von שׁוּב bewahrt ist, gesetzt wird (vgl. Redpath u. Hatch Konkordanz ad v.: 9 Kolumnen!). Aber auch ἐπιστρέφειν (= μετανοεῖν) ist im N. T. selten; P. hat es außer 3 16 (LXX) nur I Thess 1 9, Mk Mt beide nur in einem Zitat, vgl. noch Jak 5 19 I Petr 2 25; häufiger ist es nur in Lk und Apg (da vielfach mit μ. verbunden). Hieraus ergibt sich, 1) daß die Worte und Begriffe μετάνοια und μετανοεῖν eine gewisse **Hellenisierung** der jüdischen Bekehrungsvorstellung darstellen und ihre Wurzel in der griechischen Philosophie und im jüdischen Hellenismus haben müssen, und 2) daß der prophetisch-helleniſtische Bekehrungsgedanke bei P. aus bestimmten Gründen **zurückgestellt** sein muß.

ad 1: In der Tat findet sich μετάνοια und μετανοεῖν, und zwar nicht nur als indifferenter Ausdruck für eine Änderung der Meinung, sondern im Sinn einer reuigen Änderung des Urteils über eine bestimmte törichte oder ungehörige Tat, schon bei Schriftstellern, die nicht durch biblischen, jüdisch-helleniſtischen oder altchristlichen Sprachgebrauch beeinflußt sein können, so bei Xenophon Hellen I 7 19, vor allem bei dem Moralphilosophen Plutarch, s. o. und sonst de adult. 36 p. 74 C, 12 p. 56 A, 28 p. 68 F, weiter Tab. Ceb. (s. o.), ähnlich Lucian de calumn. 5 a. E., de saltat. 84 καὶ αὐτὸν μέντοι, φασίν, ἀνανήψαντα οὕτως μετανοῆσαι ἐφ' οἷς ἐποίησεν; s. endlich noch die Definitionen bei Mc. Aurel. VIII 10 ἡ μετάνοιά ἐστιν ἐπίληψίς τις ἑαυτοῦ ὡς χρήσιμόν τι παρεικότος und Hierokles in aur. carm. XIV (fragm. phil. Gr. I 451 f.) ἡ δὲ μετάνοια αὕτη φιλοσοφίας ἀρχὴ γίνεται, καὶ τῶν ἀνοήτων ἔργων τε καὶ λόγων φυγὴ καὶ τῆς ἀμεταμελήτου ζωῆς ἡ πρώτη παρασκευή. Diesen griechischen Sprachgebrauch setzen die jüdischen Helleniſten voraus, die das griechische μ. neben und anstelle von ἐπιστρέφειν einführten und so dem griechischen Wort wie dem prophetischen Begriff einen neuen Wert einverleibten, wobei μ. die Bedeutung einer Änderung des ganzen Lebenswandels und der entschlossenen Hinkehr zu Gott und seinem Gesetz gewann, während anderseits der Prozeß der Bekehrung ganz in den „Geist" verlegt wurde, was freilich nicht in jeder Hinsicht ein Gewinn war. Neben den oben genannten Übersetzern und Verfassern der Weisheitsschriften kommen für diese Einführung und Umbildung des griech. Wortes in Betracht die Übersetzer der Oratio Manass. 7 f. und der Test. XII Patr. (μετάνοια Rub 2 1 Jud 19 2 Gad 5 7 f., μετανοεῖν Rub 1 9 Sim 2 13 Jud 15 4 Zeb 9 7 Gad 5 6 6 3. 6 7 5 Asser 1 6 Jos 6 6 Benj 5 4), Pj.-Aristeas ep. 188, Orac. Sib. I 129. 169, vor allem aber Philo und Josephus. Für Philo s. die grundlegende Ausführung und Erläuterung des Begriffs in dem kurzen Traktat de poenit., der in de virtut. 175–186 p. 405–407 steht, besonders 180—182; weiter quod det. pot. ins. sol. 46 p. 210; de spec. leg. I 58 p. 221. 253 p. 250, leg. all. II 60 p. 77, de praem. et poen. 117 p. 427, de Abr. 17 p. 3; 24. 26 p. 5, de Jos. 87 p. 54; für Joseph. vgl. Ant. IX 8, 5 § 176 VII 13, 1 § 320 usw. Erst im jüdischen Hellenismus erhielt also μ. die Bedeutung einer völligen ethischen und religiösen Umsinnung, indem hier die prophetische Bekehrungsanschauung in das griechische Wort eingelegt wurde. Der Bußruf Poimandr. 28 gehört wohl zu den Spuren jüdischer Beeinflussung, die in Poim. besonders zahlreich sind, vgl. o. S. 136. 152 f., Ed. Meyer Urspr. u. Anf. d. Christ. II 371 ff. –

ad 2: Wenn P. das Wort μ. so selten anwendet, so hat das vielleicht zwei Gründe, einmal die in dem Wort gegebene Hervorhebung des Verstandes, die ihm — im Gegensatz zu Philo, Justin u. a. — unsympathisch sein mußte; sodann seine Auffassung vom Bekehrungsprozeß, bei der im Gegensatz zur prophetischen und synoptischen Bußrede wie zu dem Intellektualismus der Philosophie eine sakramentale oder an den Glauben gebundene, durch Gott gewirkte wunderbare Erneuerung zugrunde gelegt wurde, die die Sinnesänderung eben nur mit einschließt, vgl. Röm 6 3 ff. Kol 3 9 f. Eph 4 23 f. An uns. St. ergab sich ihm das Wort aus der Lage: was er von der Gemeinde erwartet hatte und was sie geleistet hatte, war eben, griechisch gesprochen, eine μ. Er knüpft also hier an den griechischen und jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch an, handelt es sich doch nicht um die Taufbekehrung, sondern um eine Sinnesänderung in einer konkreten Situation. Die ganze Betrachtung hat nichts spezifisch Christlich-Paulinisches, sondern ist religiöse „Weisheit", wie sie ebenso in Sir oder Test XII Patr stehen könnte. Die kor. Gemeinde hatte sich töricht, unrichtig benommen und mußte zurechtgewiesen werden wie der irrende Fromme oder der belehrbare Tor in der jüdischen Weisheitsliteratur. So war es die konkrete Wirklichkeit und die jüdische Tradition, die ihm das Wort über die μ. hier eingaben und die es erklärlich machen, daß er von der μ. einer christlichen Gemeinde spricht, ohne anzudeuten, daß Christen, die getauft und erneuert sind, nicht wieder in Sünde fallen dürfen, und ohne es zu rechtfertigen, daß eine neue μετάνοια auch wirklich angenommen wird Hebr 6 4; weiteres s. Anm. 347–349; Thompson s. o. S. 229; Cremer-Kögel [10] 770–773; Trench-Werner Synonyma des N. T. 167–172; Ed. Norden Agnostos Theos 134–140; Wrede ZNTW 1900, 166 ff.; H. Windisch Taufe und Sünde pass.; Montefiore Judaism a. Paul 75 f.

V. 11 ist Erklärung zu V. 10a wie zu V. 8 und 9, eine nähere Beschreibung der μετάνοια, zu der sich die Gemeinde zum Zeichen einer gottgemäßen Betrübnis hat führen lassen und zum Beweis, daß ihr innerer Habitus keinerlei Schädigung erlitten hat, und daß P. seinen scharfen Brief nicht mehr zu bereuen braucht, und zwar zählt er eine Reihe „rechtschaffener Früchte der Buße" (Lk 3 8) auf, indem er die V. 6 genannten erfreulichen Äußerungen der Einkehr wieder aufnimmt und ergänzt (neu ist σπουδή, ἀπολογία, ἀγανάκτησις, φόβος und ἐκδίκησις) und so den ganzen Vorgang für uns weiter verdeutlicht. Die Siebenzahl kann beabsichtigt sein, da sie sich auch sonst in solchen Aufzählungen einstellt, vgl. Röm 8 35 Tit 3 3 und weit. Beispiele bei Wohlenberg Pastoralbr. 243 und Dibelius zu Hermas Vis. III 8 (Ergänzbd. Ltzm.s Hdb. S. 472). Mit Nachdruck hebt er noch einmal das in V. 9 und 10 bereits konstatierte κατὰ θεὸν λυπηθῆναι heraus: er hat das Bedürfnis, jeden Zweifel an der Richtigkeit seiner Maßnahme, an der Zweckmäßigkeit seines Briefes vor seinem Gewissen wie vor dem Urteil der Gemeinde niederzuschlagen, insbesondere sein οὐ μεταμέλομαι und νῦν χαίρω zu rechtfertigen: der Erfolg rechtfertigt den Brief mit seiner zunächst wenig angenehmen Wirkung. αὐτὸ τοῦτο weist auf das eben Gesagte oder vergegenwärtigt sich die lebhafte Erzählung des Titus V. 7, vgl. 2 3. Da ὑμῖν folgt, so war ein ὑμᾶς beim Infinitiv, das die meisten W- und K-Zeugen hinzusetzen, nicht nötig. Die Reihe σπουδὴν κτλ. ist nicht logisch geordnet, sondern frei aufgebaut. Das anaphorische ἀλλά „ja" dient zur Hervorhebung jedes einzelnen Begriffs, vgl. Debr. § 448, 6. Die Wahl der Worte zeigt nicht sowohl, was getan worden ist, als vor allem, daß die Gemeinde bei ihrem Tun unter dem Druck einer Erschütterung stand und daß ihr Handeln echt und aufrichtig war. σπουδή (vgl. 8 7 f. 16 Hebr 6 11) ist hier der Eifer, mit dem die Gemeinde die ganze Angelegenheit in die Hand nahm, also die Entschiedenheit und die Schnelligkeit, mit der sie ihre Beschlüsse faßte und damit dem Sünder die verdiente Lektion und dem Ap. die schuldige Genugtuung erteilte. Die folgenden Worte stellen τῆς σπουδῆς τὰ τεκμήρια (Cat.) dar. ἀπολογία (sc. πρὸς ἐμέ Chrys.), im N. T. noch 1 9 3

Phil 1 7. 16 II Tim 4 16 I Petr 3 15, in LXX nur Sap 6 10, setzt voraus, daß der Brief direkt oder indirekt Anschuldigungen gegen die Gemeinde enthielt, daß diese aber imstande war, sich dagegen zu verteidigen, und daß P. die Verteidigung anerkennt, vgl. V. 11b; dann scheint freilich εἰς μετάνοιαν V. 9 sinnlos; aber man kann annehmen, daß die Gemeinde nicht alle Anschuldigungen anzunehmen brauchte, daß sie ihr Verhalten bis zu einem gewissen Grade rechtfertigen konnte, daß sie ihre „Rechtfertigung" rein sachlich, ohne sich gekränkt zu fühlen, führte und im übrigen ihre Schuld anerkannte. In rechter Würdigung dieses Verhaltens hebt P. nur die ἀπολογία, nicht das ἐξομολογεῖσθαι (I Klem 51 3 II Klem 8 3 Barn 19 12 Did 4 14 Act 19 18) hervor. — ἀγανάκτησις ist biblisches Hapaxlegomenon, fehlt auch bei den ap. V. und Apologeten; aber s. Joseph. Bell. I § 438, 449, 471 IV 541, Thuk II 41, 3, Plutarch Pelop. et Marc. comp. p. 318 A, s. Passow-Crönert s. v., Pap. Grenf II 82 c. 400 μεταγνῶναι ἔχετε, ὥστε καὶ ἀγανακτήσεως δικαστικῆς πειραθῆναι. Hier ist es wohl Entrüstung der Gemeinde über den Einzelfall, der ihr durch den Brief des P. in ein neues Licht gerückt worden war; doch kann sich ihre Unzufriedenheit auch gegen sie selbst gerichtet haben: dafür spricht das folgende φόβον und die Unterstellung der ganzen Aktion unter den Begriff der μετάνοια und der gottgemäßen Trauer, dagegen das vorangehende ἀπολογίαν. Ausgeschlossen ist jedenfalls Unwille gegen den λυπήσας ἀπόστολος. Erst φόβος weist deutlich darauf hin, daß die Gemeinde doch ein böses Gewissen hatte (vgl. 7 5); es ist Furcht vor dem berechtigten Zorn des Ap., vor einer noch peinlicheren Fortführung seines Strafamtes (vgl. 7 5 13 1 f. I 4 21 Röm 13 3 I Tim 5 20), wie sie in C denn auch wirklich vorliegt, aber bei der in K. 7 vorausgesetzten Lage nicht mehr am Platze war. So reiht sich hier gut das aus V. 7 wiederholte ἐπιπόθησις und ζῆλος an, denn beide Worte weisen auf das Streben hin, die Sinnesänderung dem Ap. deutlich zu zeigen, das Geschehene, womit man seinen Unwillen erregt hatte, wieder gut und seines Vertrauens sich wieder gewiß zu machen. — ἐκδίκησις endlich, hinter ζῆλος, gibt diesem Wort die besondere Wendung auf den Übeltäter, vgl. Sir 7 17 Ps 57 (58) 11 III Makk 7 9; es ist wie ἀπολογία ein Rechtsbegriff und wie ἐπιτιμία 2 6 ein Begriff aus dem Strafrecht (vgl. 10 6 Luk 18 7 f. Apg 7 24 I Petr 2 14) und muß hier eben die 2 6 genannte ἐπιτιμία bezeichnen, nur daß es auch hier wieder dem nicht eingeweihten Leser überlassen bleibt, sich selber auszudenken, worin nun die „Ahndung" bestand. — In Übereinstimmung mit den Begriffen ἀπολογία, ἀγανάκτησις und ἐκδίκησις, aber im Gegensatz zu μετάνοια und φόβος bezeugt nun **P. V. 11b die Unschuld der Gemeinde.**

Wieder gebraucht er Termini der Rechtssprache: ἁγνός und πρᾶγμα. ἁγνός hat freilich sonst in LXX wie in der urchristl. Lit. mehr ethisch-religiösen Klang, vgl. 11 2 Phil 4 8 Tit 2 5 I Petr 3 2 I Joh 3 3 (mit ἁγνίζειν verbunden), und zwar mit besonderer Beziehung auf sexuelle Reinheit 11 2 Prov 19 10 Tit 2 5 I Petr 3 2 I Klem 38 2 (auf ἐγκράτεια bezogen), 21 8 ἁγάπη ἁγνή, II Klem 8 4 und 6 τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνήν (bei den Apologeten fehlt es); s. auch zu 6 6; ebenso in der griech. Lit. z. B. Sophokl. Antig. 889 ἡμεῖς γὰρ ἁγνοὶ τοὐπὶ τήνδε τὴν κόρην, Plutarch Aetia Rom. 20 p. 268 E ἁγναὶ ἀφροδισίων usw. Vgl. zur Etymologie E. Williger, Hagios (Relig.-Gesch. Untersuch. u. Vorarb. 19, 1). So hat man hier einen Beweis gefunden, daß die Affäre eine sexuelle Versündigung gewesen, also doch mit dem I 5 erstmalig behandelten Fall des Blutschänders identisch sei. Aber ἁγνός kann auch Freiheit von jedweder anderen Schuld bedeuten, so ἀ. αἵματος Eurip. Hipp. 316, φόνου Plato leg. VI 7 p. 759 C, genau so wie πρᾶγμα, das zwar auch einen geschlechtlichen Fall bezeichnen kann, z. B. Dt 24 1 ἄσχημον πρ. = Daniel Sus. 63 Thdt., Plutarch Vita Anton. 9 p. 919, im übrigen in LXX wie sonst eine „Geschichte", eine

„Tat", einen „Fall", einen „Rechtshandel" bezeichnet, z. B. Sir 11 9 II Makk 13 13 u. 15 17 III Makk 7 9, vor allem 16 1. Weiteres s. J. Weiß zu 16 1.

Auffallend ist der einfache Dativ bei ἁγνούς, daher denn K ἐν eingesetzt hat und Debr. § 197 ἐν statt εἶναι lesen will (vgl. I Klem 38 2 ὁ ἁγνὸς ἐν τ. σαρκί), anderseits Schm. lieber 'durch die Tat' übersetzen möchte; vielleicht kann der Dativ wie καθαροὶ τ. καρδ. Mt 5 8 als Dativ der Beziehung gefaßt werden. Zu dem Akkus. c. Infin. (εἶναι statt klassischem ὄντας) s. Debr. § 406, 1. 157, 4 Diodor. Sic. I 96 3.

Für sich genommen ergibt das Sätzchen, daß die Gemeinde gegenüber einer von P. geäußerten Anschuldigung ihre Unschuld beweisen, die Schuld also auf einen anderen legen konnte, nämlich den ἀδικήσας V. 12. Aber nach V. 9 ff. hat die Gemeinde erst auf Grund des Briefes „eingegriffen" und einerseits eine Maßregel gegen den Täter getroffen, die diesem nun erst unverblümt ihre Beurteilung seines Verhaltens zum Ausdruck brachte, andrerseits eben durch diese Aktion die Befürchtungen des Ap. beschwichtigt und nun erst ihm Genugtuung geleistet, und diese ganze Aktion, samt der sie tragenden Gesinnung, nennt P. eine μετάνοια. Da diese Betrachtung ganz klar zum Ausdruck gebracht ist, ist V. 11 nach ihr zu erklären, m. a. W. cum grano salis zu nehmen. Natürlich, von eigentlicher Mitschuld, von positivem Anteil, von Inspiration des ἀδικήσας seitens der Gemeinde kann keine Rede sein; es fiele sonst ein bedenkliches Licht auf den Charakter des P. Dann liegt ihr Vergehen darin, daß sie erst auf Grund eines Briefes des P. eingriff; und das Versäumnis, das sie sich hatte zuschulden kommen lassen, hatte wirklich seinen Grund je nachdem in einer laxen Beurteilung des Vergehens, in sträflicher Nachlässigkeit (15 2) oder in unfreundlicher, undankbarer, unziemlicher Haltung gegenüber dem Ap., seiner Person oder den von ihm der Gemeinde eingeprägten Grundsätzen. Gemeint ist dann: im Blick auf den traurigen Vorgang an sich standet ihr von Anfang an, „in jeder Hinsicht" steht ihr nun schuldlos da. In der Freude über das Erreichte und in dem Wunsche, die ganze Gemeinde auf der rechten Bahn wie auf seiner Seite zu erhalten, erteilte der Ap. der Gemeinde ein höheres Lob als ihr eigentlich zukam. — Abermals läßt P. eine Versicherung über den Zweck seines früheren Briefes folgen **V. 12**, vgl. 2 3 f. 9. Das ἄρα, womit er einsetzt (vgl. Debr. § 451, 2 a), zeigt an, daß der eben ausgesprochenen Feststellung wenn nicht der Inhalt so doch der Zweck dieses Briefs durchaus entspricht, und daß nichts Anderes herausgekommen ist, als was P. erwartet hatte. Während δοκιμή 2 9 mehr der diplomatischen Formulierung 7 11 entspricht, bleibt es bei φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ebenso wie bei εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε 2 9 dahingestellt, ob der erfreuliche Zustand eben nur sichtbar geworden, vgl. Kol 1 26 Röm 16 26, oder vielmehr jetzt erst sich konsolidiert hat, vgl. Hebr 9 8 I Joh 3 2. Im Blick auf κατειργάσατο V. 11 ist natürlich letzteres gemeint.

Der Satz verläuft in änigmatischer Kürze; doch ist der Bau unzweifelhaft: οὐχ ἕνεκεν . . . ἀλλ' ἕνεκεν ist der Nachsatz, und ein 'so tat ich es'[1] ist zu ergänzen. Jede andere Konstruktion ist unhaltbar (vgl. Hsm. oder Bruston 10 ff., der die ganze ἕνεκεν-Konstruktion auf διὰ τοῦτο bezieht und διὰ τοῦτο κτλ. als Nachsatz nimmt).

Große Verwirrung herrscht in der Überlieferung der Personalpronomina. Neben ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν, das durch BCD² EKLP sah. u. a. geboten und allgemein anerkannt ist (vgl. τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ V. 7), lesen vg. Ambst. Chrys. Thdt. u. a. umgekehrt ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν (vgl. τὴν ἀγάπην . . . ἣν ἔχω . . . εἰς ὑμᾶς 2 4 und Chrys. ἵνα εἰδῆτε πῶς ὑμᾶς φιλῶ). ℵ DF dagegen zweimal ὑμῶν und Gd*g zweimal ἡμῶν (das 2. ἡμῶν wohl wegen πρὸς ὑμᾶς gesetzt). An sich hätte P. wohl sagen können, er habe geschrieben, um seinen

[1] Der sah. hat ἔγραψα im Nachsatz ergänzt.

Eifer für die Gemeinde zu bezeugen; aber die Fortsetzung διὰ τοῦτο παρακεκλ. paßt dazu nicht, auch ist diese Lesart schlecht bezeugt. Dann ist nur fraglich, ob ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑπὲρ ὑμῶν zu lesen ist; es muß ὑπὲρ ἡμῶν sein, vgl. V. 7 und das folgende πρὸς ὑμᾶς, dessen Pleonasmus sonst unerträglich würde.

πρὸς ὑμᾶς ist „bei euch" vgl. I Thess 3 4 Gal 1 18 Mt 13 56 Blaß[2] § 43, 7 und verstärkt den Nachdruck, mit dem P. betont, daß es ihm bei seinem Schreiben vor allem darauf ankam, auf Seiten der Gemeinde alles in Ordnung zu finden und in Ordnung zu bringen, während andere Rücksichten zurückstanden. Mit ἐνώπιον τοῦ θεοῦ endlich wird der Ernst der Angelegenheit und die Aufrichtigkeit des von der Gemeinde bezeugten Eifers zur Anschauung gebracht, vgl. 2 10 5 10.

Indem P. somit sein Interesse an der Bewährung der Gemeinde zum entscheidenden Motiv seines Schreibens erhebt, schiebt er gleichzeitig und mit deutlichen Worten in den Hintergrund das Interesse an dem Einzelfall; vgl. 2 4; Krenkel 298 f.[1]

Der Zwischenfall: Die Person des ἀδικήσας und die des ἀδικηθείς.

Es ist dies in K. 7 der einzige deutliche Hinweis auf das Vergehen eines Einzelnen — nur indirekt war bisher darauf angespielt, am deutlichsten noch in den Worten ἐκδίκησις und ἀγανάκτησις V. 11. Leider bedient sich P. auch hier einer überaus unbestimmten Bezeichnung, die den Fall für uns eher weiter verwirrt als erhellt. ὁ ἀδικήσας ist nämlich nicht viel deutlicher als das λελυπηκώς von 2 5. Deutlich ist nämlich nur, daß es sich wirklich um eine Einzelperson handelt — aber das wußten wir schon aus 2 5 ff[2]; rätselhaft aber ist die neue Figur, die aufzutauchen scheint, ὁ ἀδικηθείς. In den zwei Lagern (s. o. S. 9 ff.) sieht man in dem ἀδικήσας entweder den Blutschänder oder den „Beleidiger", in dem ἀδικηθείς dementsprechend entweder den Vater — es bleibt ja niemand anders übrig — oder den beleidigten P. (so die meisten Vertreter der zweiten Gruppe), wogegen Pfleiderer u. a. an Timotheus denken, Krenkel an ein anonymes Gemeindeglied, dem der ἀδικήσας einen pekuniären Schaden zugefügt habe.

Gegen die Beziehung auf den Blutschänder spricht nun nicht nur das ἀδικήσαντος, das eine viel zu allgemeine und zu schwache Bezeichnung für die exorbitante Schandtat sein würde, I 5 1, sondern auch das ἀδικηθέντος: von dem Vater war I 5 1 nur beiläufig die Rede, und daß er „in seinem Recht verletzt" war (Zahn I[3] 248), war nicht einmal angedeutet: ohne sich um den Vater zu kümmern, verfügte P. über das Leben des Sohnes. Vor allem hätte, wenn in diesem Handel eine einzelne Person neben dem Täter als dessen Opfer hervorgehoben werden sollte, die Frau genannt werden müssen, also ἕνεκεν τῆς ἀδικηθείσης, vgl. τὴν κόρην ἀδ. Menander G. 30 H. 13 (Passow-Crönert); daß bei einer so ausdrücklichen Erwähnung der betroffenen Personen eine Frau nicht genannt wird, ist nicht auf Rechnung der „antik-orientalischen Betrachtungsweise" zu setzen (J. Weiß Komm. 125), sondern ist ein Beweis dafür, daß in II keine Frau im Spiele ist. Vor allem konnte P. für seine Ausführungen in I 5 unmöglich die hier gegebene Zweckbestimmung behaupten: 1. war das Urteil über den Blutschänder eine Hauptaktion, die er jetzt nicht so in den Hintergrund schieben konnte, 2. galt zwar auch in I 5 seine Sorge auch der Gemeinde, aber nicht der Weckung ihres Eifers für ihn, sondern ihrer Reinigung. Nicht viel besser begründet scheint mir auch die Beziehung

[1] Auch grammatisch hat diese vorangehende Negation die Position bestimmt, sofern die seltene Verbindung des ἕνεκα mit Infinitiv aus dem vorausgehenden mit Personen verbundenen ἕνεκα sich erklärt, vgl. Debr. § 403; zur Lesart εἵνεκεν s. v. Soden Die Schriften des N. T. I S. 1366, Debr. § 30. D* stellt übrigens um: . . ἀδικηθέντος . . ἀδικήσαντος.

[2] Neuerdings haben freilich Sick. und sein Schüler Golla versucht, die Wendungen ἀδικήσας und ἀδικηθείς als generelle oder kollektive Singulare zu fassen und die Aussage dann auf eine Mehrheit von Fällen (im Sinn von I 6 1 ff.) zu beziehen (s. u. S. 239). Die Interpretation scheitert indes daran, daß ein genereller Singular hier kaum am Platze war und daß P. sicherlich den Plural gesetzt hätte, wenn er eine Mehrheit von Fällen zusammenfassen wollte.

auf eine Beleidigung, die P. erfahren haben soll. Jedenfalls heißt ἀδικεῖν nicht ohne weiteres beleidigen, wie auch ἀδικία nicht iniuria = Injurie ist. Bezeichnend hierfür ist die Erklärung in Theophili paraphr. instit. Just. IV 4 (bei Zahn 248), m. a. W. ἀδικία ist etwas anderes als ὕβρις. Hätte P. hier einen „Beleidiger" und einen „Beleidigten" als solchen herausheben wollen, dann hätte er ὑβρίσας und ὑβρισθείς oder λοιδορήσας und λοιδορηθείς geschrieben (vgl. I 4 12 5 11 6 10 Joh 9 28 Apg 23 4 1 Petr 2 23 3 9 1 Tim 5 14). Für ἀδικεῖν τινα (und entsprechend ἀδικεῖσθαι) sind nur zwei Bedeutungen nachzuweisen, 1) allgemein: jemanden ein Unrecht, einen Schaden zufügen, so 7 2 Gal 4 12 Apg 25 10 Sir 4 9 13 3, Aristot. Rhetor. I 10 a. A. (ἀδ. = βλάπτειν) Scholiast zu Aeschyl. Choephor. 239; 2) speziell: jemand in seinem Recht, in einem Geschäft, besonders in einem Geldgeschäft schädigen oder beeinträchtigen, so im N. T. I 6 7 f. Phm 18 Mt 20 13 Lev 6 2 f., Philo de spec. leg. IV 34 p. 341 (Entscheidung des Falles, daß ein hinterlegtes Pfand von einem Dritten entwendet worden ist) ἄτοπον γὰρ ἢ τὸν μηδὲν ἠδικηκότα ζημιοῦν ἢ τὸν συνδραμόντα εἰς φίλου πίστιν ὑφ' ἑτέρων ἀδικηθέντα βλάβης αἴτιον ἑκείνῳ γενέσθαι. Da auch ein Ehebruch als Rechtshandel angesehen werden konnte, kann ἀδικεῖν auch vom Ehebrecher und ἀδικεῖσθαι vom betrogenen Ehemann gesagt werden, so Plutarch Vita Anton. 9 p. 919 ὑπόνοια δεινὴ κατὰ τύχην τῷ Ἀντωνίῳ προσέπεσεν ὡς ἀδικουμένῳ περὶ τὸν γάμον ὑπὸ τοῦ Δολοβέλλα.

In der Rechtssprache ist also der ἀδικήσας entweder einfach der Schuldige oder der wegen Diebstahl, Entwendung, Zurückhaltung, Ehebruch Angeklagte und der ἀδικηθείς der Kläger bzw. der Geschädigte.

Für eine Entscheidung, welche Bedeutung anzunehmen, wäre es wichtig zu wissen, wer nun eigentlich der ἀδικηθείς ist, P. selbst oder ein Dritter. Die Annahme, daß es P. sei, stützt sich einmal auf die auch in unserem Abschn. angedeutete Tatsache, daß bei der Angelegenheit das Ansehen des P. in der Gemeinde irgendwie mit in Frage stand, vgl. V. 7 11 12b u. 2 9 f. 5. Daß P. bei einem Besuch in Kor. von einem Mitglied der kor. Gemeinde eine schwere Kränkung erfahren hatte, die die Gemeinde kühl gelassen hatte, bis sie durch den strengen und entrüsteten Brief zur Besinnung gerufen wurde, scheint an sich ganz plausibel. Obschon diese Anschauung noch immer die herrschende ist und obschon sie gut zu den sonstigen Aussagen in 7 und 2 paßt, auch gut in die 3wbef.- und 3wbr.-Hypothesen sich einreihen läßt, so kann ich doch schwere Bedenken gegen sie nicht unterdrücken. 1) legt sie einen unerträglichen Widerspruch in V. 12a und b: ist P. nämlich selbst der ἀδικηθείς, dann ist ὑπὲρ ἡμῶν = ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἀδικηθέντος und er konnte nicht sagen, daß er auch nicht ὑπὲρ τοῦ ἀδικηθέντος geschrieben habe. 2) hatte doch P. nach 2 1–4 tatsächlich auch um seinetwillen geschrieben, nämlich in der Absicht, das gestörte Verhältnis zwischen sich und der Gemeinde wieder herzustellen; und daß die von ihm wenn nicht direkt geforderte, so doch der Gemeinde nahegelegte Maßregelung des Täters auch eine Genugtuung „für ihn" bedeutete, konnte er nicht in Abrede stellen. 3) wäre doch ὁ ἀδικηθείς ohne ἐγώ in diesem ganzen Zusammenhang eine seltsame Selbstbezeichnung des P. (12 1 ff. liegt anders). 4) wäre, wenn es sich um eine Beleidigung des P. handelte, doch auch in unserem Brief, insbesondere in A, noch irgend eine Andeutung der Sache, die zu der Beleidigung Anlaß gab oder der Verleumdung, die gegen ihn laut geworden war, zu erwarten gewesen (vgl. Holsten 355–357). 5) fragt sich auch, ob P. die Wendung οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν 2 5 hätte schreiben können, wenn eine ganz persönliche Beleidigung und Herausforderung seiner Person den Kern der Affäre darstellte (s. o. S. 84 f.). Freilich, auch wenn wir aus diesen Gründen die Identifikation des ἀδικηθείς mit P. ablehnen, muß P. in irgend einer Weise in die Affäre hineingezogen sein. Dann wird aber die nähere Bestimmung des Falles für uns überaus schwierig. Es sind folgende Möglichkeiten zu erwägen. Einmal kann der ἀδικηθείς eine dem P. näher stehende Person gewesen sein, einer seiner Gefährten, ein Schützling, ein Abgesandter von ihm, oder ein hervorragendes Mitglied der P.-Gruppe (I 1 12); die Kränkung, die diesem angetan, galt dann zugleich der Person des P. oder konnte jedenfalls auch auf P. bezogen werden; jedenfalls war es ein Verstoß gegen die ihm geschuldete Achtung, wenn die Gemeinde sich des Falles nicht annahm und den Täter nicht strafte. Nur um Timoth. (vgl. I 4 17 16 10) kann es sich nicht gut gehandelt haben, da Tim. doch Mitbriefsteller ist und P. dessen Person mehr zu Worte hätte kommen lassen müssen, vor allem zu 2 10 auch den Tim. seine Bereitschaft zu vergeben hätte erklären lassen müssen. Daneben ist in der Nachfolge Krenkels noch eine zweite Lösung zu finden. Da die Worte ἀδικήσας und ἀδικηθείς unwillkürlich an den Abschn. I 6 1–11 erinnern (vgl. auch πρᾶγμα V. 11 und I 6 1), so

könnte auch der neue Fall eine ἀδικία der dort gerügten Art gewesen sein; es könnte trotz seiner Mahnung und Warnung abermals ein Fall von Rechtskränkung in der Gemeinde vorgekommen sein, ohne daß sich die Gemeinde des ἀδικηθείς annahm. Der Fall war vielleicht ärger als alles was bisher dagewesen war: nicht nur der Täter, auch die Gemeinde hatte sich über die eindringliche Vermahnung hinweggesetzt. Die Nachricht kam P. zu Ohren. Er war höchlichst entsetzt und „betrübt". Es war ein neues ἥττημα (I 6 7), auch für die Gemeinde, die nach antiker Vorstellung für jedes Einzelglied mitverantwortlich gemacht wurde, vgl. I 5 2 6 1 ff.. 12 25 ff. Die Gemeinde hatte ihren christlichen Charakter und das Wort ihres Ap. schmählichst verleugnet. So erklärt sich, daß auch er, ohne der ἀδικηθείς zu sein, doch persönlich mit betroffen war und zu verzeihen hatte 2 10, daß er aber doch, ohne unaufrichtig zu sein, seine Person immer wieder in den Hintergrund schieben konnte (so 2 5. 10 f. 7 12), daß ihm vor allem an der Erprobung der Gemeinde, an dem Erweis ihres Gehorsams und ihres Eifers für ihn gelegen war (vgl. I 14 37 II Thess 3 14), daß sein Brief die Gemeinde zur Buße aufrüttelte und daß mit dieser Buße nicht nur eine energische Bestrafung des Täters, sondern auch die förmlich erneute Anerkennung seiner ap. Autorität verbunden war. Dabei kann die Affäre auch in den Zwischenbesuch hineingespielt haben. Der ἀδικηθείς, der bei der Gemeinde kein Gehör gefunden hatte, mag sich an P. gewendet und P. vergeblich den ἀδικήσας zur Buße und die Gemeinde zur Ausübung ihres Richteramtes gerufen haben. Diese Kombination hat den Vorzug, daß sie das μὴ πάλιν ἐν λύπῃ 2 1 gut zu seinem Rechte kommen läßt, und daß sie die Beteiligung des P. an dem Handel fester einfügt; unbedingt nötig ist sie nicht.

Auch das abschließende Sätzchen **V. 13a** steht brachylogisch da: deshalb, nämlich weil nicht nur die Nebenzwecke (Bestrafung des Sünders und Befriedigung des Geschädigten) erreicht sind, sondern vor allem der Hauptzweck des Briefs verwirklicht ist (die Herausstellung des Eifers der Gemeinde), haben wir nun Trost gefunden. Hiermit hätte P. die Erörterung abschließen können; er hat aber das Bedürfnis, nachdem er die Sache mit der Gemeinde ins Reine gebracht hat, noch einmal der Rolle zu gedenken, die Titus dabei gespielt; daher

III δ. Titus und seine kor. Eindrücke **V. 13b—16.**

Wie schon V. 7, hebt darum auch **V. 13b** die Stimmung hervor, in die T. versetzt worden war, und ihre Rückwirkung auf P. Wie der Trost, den T. erfahren hatte, sich auf P. übertrug (V. 7), so hat sich auch die Freude, die T. von Kor. mitbrachte, auch ihm mitgeteilt, vgl. 2 3 Joh 15 11; beides vereint und ganz ähnlich begründet auch Phlm 7; für σπλάγχνα (vgl. V. 15) setzt P. hier πνεῦμα, das also etwa unserem Gemüt entspricht. περισσοτέρως μᾶλλον ‚noch viel mehr, erst recht' (Debr. § 63, 3) ist eine sonst nicht nachweisbare, außerordentlich starke Steigerung, wobei vielleicht an μᾶλλον χαρῆναι V. 7 gedacht ist; Analoga s. Mk 7 36 Phil 1 23. Die zwei ἐπί sind nicht gleichwertig; das erste ist ‚neben', ‚zu .. hinzu', vgl. Kol 3 14 (ἐπὶ ... τῇ παρακλήσει ἡμῶν[1] = ἐπὶ τῷ παρακληθῆναι ἡμᾶς); das zweite ist ‚über', das Objekt zu ἐχάρημεν vgl. Phlm 7. Die Verbindung der Eingangswendung mit dem vorangehenden παρακεκλήμεθα (so t. rec. nach einigen Zeugen) ist unmöglich, da ‚wir wurden getröstet über unserem Trost' kein vollständiger Satz wäre. Der ὅτι-Satz ist direkt Objekt und Anlaß der χαρὰ Τίτου, indirekt auch Anlaß für die Freude des P. (ἐχάρημεν ... ὅτι). Wenn Titus Beruhigung in seinem Gemüt erlebte, so zeigt sich abermals, daß auch er in Sorge war, als er sich von P. trennte (vgl. o. S. 228).

Zu ἀναπαύειν ‚beruhigen' vgl. I 16 18 Phlm 20, Ignat. ad Eph. 2 1, ad Smyrn. 12 1 9 2 10 1, ad Trall. 12 1 u. ö., Hermas Sim. IX 5 4. Das ἀπό entspricht einem ὑπό oder διά (Phlm 7), vgl. Mt 16 21 Lk 7 35 17 25 Jak 1 13 u. ö. Debr. § 210, 2. ἀπὸ πάντων ὑμῶν

[1] Für ἡμῶν ist in FKL boh. u. a. ὑμῶν eingesetzt (dann ist παράκλησις = παρακαλεῖν, und der Gen. ein gen. subi.).

(vgl. V. 15 und 2_3 πεποιθὼς ἐπὶ πάντας ὑμᾶς) deutet wohl an, daß keinerlei Verstimmung zurückgeblieben ist, auch nicht bei der Minorität.

Warum diese Freude des P. so groß war, verrät **V. 14.** ὅτι begründet ἐχάρημεν, steht also zu dem vorangehenden ὅτι nicht parallel. Ehe P. den Titus nach Kor. entließ, hatte er also, um ihm zu seiner schweren Aufgabe Mut zu machen, die Vorzüge der Gemeinde geschildert, die eine glückliche Abwicklung der heiklen Angelegenheit wahrscheinlich machten (9_3). Mit εἴ τι ist wohl angedeutet, daß das Lob, das P. über die Gemeinde aussprach, ein bescheidenes und bedingtes war (Krenkel). Der Optimismus, den solche καύχησις gleichwohl voraussetzt, scheint sich nun freilich mit der Unruhe und den Ängsten, die P. nach 2_{12}f. 7_5, seit T. ihn verlassen hatte, verfolgten, nicht zu vertragen. Aber auch οὐ κατῃσχύνθην setzt voraus, daß P. seiner Sache nicht ganz sicher war, daß er, in der Absicht, T. zu ermutigen, vielleicht mehr behauptet hatte, als er nach damaliger Kenntnis der Dinge und auch nach damaliger Sachlage behaupten konnte, und daß das Gefühl, zu viel gesagt zu haben, gleich nach der Abreise des T. sich stark hervordrängte und seine Unruhe begreiflicherweise steigerte: denn zu der Gefahr, seine Gemeinde zu verlieren, kam die peinliche Möglichkeit, vor dem Diener und Freund beschämt zu werden. Wenn T., wie wir erschlossen, gleichwohl voll Unruhe nach Kor. ging, so hat auch er den rühmenden Reden des P. nicht ganz getraut. Andrerseits wird es durch den Optimismus, den P. hiernach dem T. suggeriert hat, ausgeschlossen, daß die Gemeinde „in offener Auflehnung" gegen P. stand; die Annahme direkter Gehorsamsverweigerung seitens der Gemeinde ist unhaltbar. Aber auch die Identifizierung des Zwischenbriefes mit C erweist sich von hier aus als unwahrscheinlich.

Zu ὑπὲρ ὑμῶν vgl. 9_3 12_5; zu οὐ κατῃσχύνθην (= οὐ γὰρ ἐφάνην ψευδόμενος Cat.) vgl. 9_4. Der Satz Röm 5_{5a} bewährte sich dem P. auch hier, denn die καύχησις war durch ἐλπίς, durch optimistische Beurteilung der Sache eingegeben. Zu ἐπὶ Τίτου vgl. Mk 13_9 I Kor $6_{1.6}$ Apg 25_9; es ist gleich πρὸς Τίτον, das DGP u. a. haben. Wenn übrigens das Rühmen vor allem im Hervorheben der auch sonst bewährten guten Gesinnung der Kor. bestanden hat, dann kannte T. damals, wie es scheint, die Gemeinde nur aus der Schilderung des P. und wäre eine frühere Reise des T. nach Kor. ausgeschlossen (Ltzm., Krenkel u. a.). Doch ist solche überscharfe Interpretation nicht nötig (s. u. S. 249).

Erst die positive Ausführung gibt dem Ergebnis der Reise des T. eine prinzipielle Bedeutung: die Wahrhaftigkeit des P. stand auf dem Spiele und ist hier wie überall glänzend erwiesen worden. In dem ‚wie überall' ist eine hier nicht erwartete polemisch-apologetische Spitze unverkennbar: ὡς πάντα (besser als πάντοτε CG g boh. sah. u. a.) ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν (ἐλάλησα einige Zeugen I^{a1}) ὑμῖν (mit Nachdruck ans Ende gesetzt; die Setzung von ἐν ἀλ. C und W ist nicht ursprünglich). Wir werden an die Verteidigung 1_{12}ff. erinnert, vgl. auch 4_2b. Wie in 1_{18}f. schließt er seine Mitarbeiter ein. Der Ton ist nicht gereizt; aber P. hält es für gut, noch einmal positiv seine Wahrhaftigkeit in all seinen amtlichen und rein persönlichen Aussagen festzustellen, vgl. noch 13_8. Die beinahe überraschende Bestätigung seiner rühmenden Schilderung der Gemeinde, die er T. gab, ist ein schöner Beweis für seine Vertrauenswürdigkeit überhaupt; das wird die nun zum Gehorsam zurückgekehrte Gemeinde ihrem Ap. nunmehr gern bezeugen.

Zu ἐν ἀληθ. λαλεῖν vgl. Tob 3_5 οὐ γὰρ ἐπορεύθημεν ἐν ἀληθείᾳ, Judith 10_{13} Job 36_4 δίκαια ἐρῶ ἐπ' ἀληθείας, Ps 14(15)$_3$ II Klem 12_3. Unsicher ist der Text ἡ καύχησις ἡμῶν ἐπὶ Τίτου: einmal lesen BF Thph. ὑμῶν statt ἡμῶν (ὑμ. wäre gen. obi.), boh. scheint ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν gelesen zu haben — ἡμῶν wird richtig sein; sodann setzen $C\aleph^c$ WK den Artikel ἡ vor ἐπὶ T. (so auch v. Sod. u. Dog.) — was aber wohl nur (möglicherweise

richtige) Interpretation sein wird. Freilich kann ohne ἡ das ἐπὶ T. auch freier genommen werden: unser Rühmen hat sich an den Erfahrungen, die T. damit gemacht hat, als wahr erwiesen; doch liegt die Verbindung mit καύχησις (auch ohne ἡ) näher. Zu ἀληθ. ἐγενήθη vgl. 1 19, Daniel 8 26 LXX τὸ ὅραμα ... εὑρέθη ἐπ' ἀληθείας, Röm 3 4.

Nachdem P. darauf hingewiesen, welche Bedeutung der günstige Bericht des T. für ihn (P.) selbst hat (V. 14), gibt er dem, was V. 13b über die von T. empfangenen Eindrücke gesagt war, in **V. 15** noch etwas mehr Farbe. τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ .. εἰς ὑμᾶς sagt noch mehr als ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ V. 13b: Aus der Beruhigung ist herzliche Zuneigung entstanden[1], die nun immer wieder empfunden und warm erhalten wird, wenn er sich das Verhalten der Gemeinde gegen ihn wie gegen P. vergegenwärtigt (ἀναμιμνήσκεσθαι im N. T. nur noch Hebr 10 32). Der Stil ist wie in 2 9, woran unser Wort auch sachlich erinnert: zwei Objekte, erst ein Substantiv, dann ein es erläuternder Nebensatz, asyndetisch neben einander gesetzt. Der Gehorsam (gegen P.) zeigte sich hier nämlich darin, daß sie ihn, den Vertreter des P., in der unterwürfigsten Weise aufnahmen. Die Wendung ist auffallend stark pointiert: T. ward empfangen wie ein κύριος von seinen Sklaven, die sich schuldig fühlen und ihr Urteil erwarten (vgl. Lk 12 45 f. Par.), wie P., als dessen Vertreter, ja wie der Κύριος selbst (vgl. Gal 4 14 Mt 10 40, Ignat. ad Eph. 6 1, ad Philad. 11 1, Did 11 2. 4).

φόβος κ. τρόμος findet sich schon in LXX mehrfach zusammen, so Ex 15 16 Dt 2 25 11 25 Judith 2 28 15 2 Ps 54(55) 5 Jes 19 16 IV Makk 4 10, im N. T. I 2 3 Eph 6 5 (wo es gleichfalls eine Erläuterung eines ὑπακούειν ist), Phil 2 12. Es kennzeichnet die Haltung des Menschen gegenüber dem numinosum. Titus muß einen starken Eindruck von der Unterwürfigkeit der Gemeinde gehabt und ihn in den lebhaftesten Farben dem P. geschildert haben. ὑπακοή, häufig in Röm gebraucht, in II Kor noch 10 5 f., sonst noch Phlm 21 Hebr 5 8 und einige Male I Petr, ist in LXX ganz selten (nur II Reg 22 36), von den ap. Vät. hat es nur I Klem (9 3 10 2. 7 19 1 63 1 ὑποδεῖναι τὸν τράχηλον καὶ τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι — dies von der kor. Gemeinde zur Zeit des II Kor bereits geleistet.

Andrerseits kann man der Wendung wohl entnehmen, daß die Unterwürfigkeit der Gemeinde schon beim Empfang zum Ausdruck kam. Dann müßte der Gemeinde, schon ehe T. erschien, das Gewissen geschlagen haben, was sich am besten erklären würde, wenn der Brief vor Titus eingetroffen und T. nicht der Überbringer, sondern der erste Zeuge seiner Wirkung war[2]. Und zwar zeigt das wiederum gesetzte πάντων ὑμῶν, daß die Gemeinde in diesen Beweisen ihrer Willigkeit geschlossen dastand. Die allgemeine Umkehr der Gemeinde (μετάνοια) war damit unter den Augen des T. eingeleitet.

Asyndetisch (nur einige Zeugen fügen οὖν ein, vgl. Röm 16 19) schließt P. **V. 16** diesen Teil der Verhandlungen (und im vorliegenden Texte Teil A) mit einer rückhaltlos anerkennenden Schlußbemerkung ab, die noch einmal den sehr persönlichen Charakter der Angelegenheit unterstreicht: das Vertrauen des Ap. zu seiner Gemeinde war gestört, ist aber nun wiederhergestellt. Mit einem ἐν παντὶ θαρρῶ antwortet er auf die Bezeugungen ihres Eifers und ihres Gehorsams V. 7. 11 (vgl. namentlich ἐν παντὶ ... ἁγνούς). χαίρω ὅτι .. θαρρῶ ist die Wirkung des χαίρω .. ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν. Es ist eine Wiederaufnahme (oder Vorwegnahme) von 7 4a, eine Versicherung der guten Be-

[1] Zu σπλ. vgl. 6 12 Phlm 7. 20. 12, zu εἰς ὑμᾶς I 8 6 καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, Röm 11 36 I Klem 23 1 ὁ ... πατὴρ ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν, Hermas Sim. IX 24 2. Das Gegenteil s. I Joh 3 17.

[2] Doch ist diese Annahme vielleicht eine unnötige Vermehrung der Zwischenereignisse. Schon die Tatsache der Sendung eines Vertreters kann die Gemeinde zur Besinnung gerufen haben.

ziehungen, die nun beiderseits (vgl. ich .. bei euch) befestigt sind. Durch den Tatbeweis, den ihm die Gemeinde geliefert hat, sind nun alle Trübungen verscheucht, alle Befürchtungen, Mißverständnisse und Versäumnisse erledigt. Zu θαρρῶ ἐν ὑμῖν vgl. Prov 29 29 (31 11) und ἐνπιστεύειν ἐν II Chron 20 20 (vg. confido). Ganz ähnlich ist Röm 16 19.

Eine Wiederaufnahme der zwischen P. und der Gemeinde schwebenden Angelegenheit im Stile von C im gleichen Briefe ist durch diesen Abschluß einfach undenkbar gemacht. Insbesondere würde der hier gegebenen Aussprache die Drohung 10 6, das Urteil über die Briefe des P. 10 2. 10, die Sorge um die Bewahrung der Gemeinde 11 2 f., die Apologie 12 16 ff., der Ruf zur Buße 12 20 ff. u. v. a. absolut widersprechen. Auch von einer renitent gebliebenen Minorität, an die vornehmlich C gerichtet sein sollte, kann nach unsr. Abschn. keine Rede sein. So vollendet sich hier der Beweis, daß C einer anderen Situation entstammt als A. Daß V. 16 ein vortrefflicher Abschluß des ganzen ersten Hauptteils und der ganzen schwierigen Erörterung sein würde, daß es aber auch die Überleitung zu 2 5 ff. darstellen könnte, ist schon oben bemerkt worden.

B. Zweiter Hauptteil des kanonischen Briefes.

Regelung des Kollektenwerkes. Kap. 8 und 9.

Wie Teil A I mit der Erörterung eines schon in I 16 behandelten Themas einsetzt (die Reisepläne vgl. II 1 15 ff. I 16 5–9), so findet auch in B ein schon in I 16 angeschlagenes Thema seine Wiederaufnahme: die große Kollekte der paulin. Gemeinden für die Heiligen in Palästina (vgl. I 16 1–4). Offensichtlich ist II B Wiederaufnahme von I 16 1–4, freilich unter veränderten Umständen: von Galatien ist nicht mehr die Rede; dagegen wird zweimal (8 1–5 und 9 1–5) der Gang der Sache in Kor. mit dem in Maz. konfrontiert. Neu sind weiter die Gestalten des Titus und zweier (namenloser) Brüder, deren Besuch und deren Hilfe angekündigt wird; die kor. Kollekte wird damit einem mehrere Provinzen umfassenden Sammelwerk eingegliedert. Titus scheint schon einmal in der Sache in Kor. tätig gewesen zu sein. Breit werden sodann in II die sittlich-religiösen Motive auseinandergesetzt, die zu einer eifrigen Erledigung des Werkes antreiben sollen, und deutlich tritt dabei hervor, daß der Ap. mit dem bisherigen Verhalten der Gem. nicht zufrieden ist. So zeigt sich auch hier, daß die Verhältnisse in Kor. sich seit der Abfassung von I stark gewandelt haben.

Vortrefflich ist der Anschluß von B an A III. Hatte etwa die zeitweise Verstimmung in den Beziehungen des Ap. und seiner Gemeinde auch das Kollektenwerk in Kor. ungünstig beeinflußt, so war nun zu hoffen, daß die wieder dienstbeflissen gewordene Gemeinde auch diese Herzensangelegenheit ihres Ap.s mit frischem Eifer in Angriff nehmen werde (vgl. bes. 8 7 u. 9 3 f.). Unmöglich konnte P. seine Bitte um Förderung der Sammlung erneuern, ehe sein Vertrauen in die Gem. und der Gehorsam der Gem. gegen ihn wiederhergestellt war — womit übrigens bereits gesagt ist, daß C ebensowenig zu B paßt wie zu A. Auch in der Stimmung scheint B sehr gut mit A, insbesondere mit A III, zu harmonieren: war A III von enthusiastischer Freude über die Haltung der kor. Gem. getragen, so folgt wenigstens im ersten Abschn. von B eine begeisterte Schilderung der erfreulichen Leistung der maz. Gemeinden (7 4 gilt also auch Maz. gegenüber). Endlich liegt auch in der Stilart des ersten Abschn. von B ein Moment, das ihn eng mit A I und A III verbindet: er stellt eine „Mitteilung" dar (vgl. 8 1 und 1 8), also Fortsetzung der über I und III verstreuten „Erzählung von den letzten Erlebnissen des Ap.s", insbesondere seines A III begonnenen Berichtes über seine Erlebnisse in Maz. (vgl. 7 5 ff. 8 1 ff.).

Die Analyse hat von der Beobachtung auszugehen, daß K. 9 1 einen neuen Abschnitt

eröffnet (ganz wie I 16 1); damit zerlegt sich B von selbst in zwei Teile (und ist es unzulässig, etwa 8 16 — 9 5 als einen Unterabschn. abzuteilen, wie viele tun). Die neue Aporie, die sich bei näherer Betrachtung des zweiten Einsatzes 9 1 ff. auftut, kann erst zu K. 9 erörtert werden.

In jedem Falle trägt Teil B einen ausgesprochen brieflichen Charakter. Erörterungen, die mit dem konkreten brieflichen Zwecke nur lose oder gar nicht zusammenhängen, finden sich hier nicht. II B ist seinem Charakter nach ein in sich abgeschlossenes briefliches Ganzes; man kann ihn gut mit Phlm vergleichen. Beide Briefe sind „Geschäftsbriefe"; aber die Art, wie das „Geschäft" angefaßt wird, die Motivierung, die die Bitte erfährt, die ganze Ausführung der geschäftlichen Mitteilungen wie der damit eng verbundenen ethisch-religiösen Paräneſe, alles das erhebt den paulin. Brief weit über das Niveau eines gewöhnlichen, profanen Geschäftsbriefes. Auch in dem Geschäftsbrief gibt sich P. als Mensch, als Seelsorger, als Apostel, als Erzieher und Zeuge.

I. Erste Erörterung der Kollektensache. Kap. 8.

Ia. Das glänzende Vorbild der maz. Gemeinden und der Auftrag an Titus V. 1—6.

V. 1 setzt P. ein mit einer „Mitteilung" (γνωρίζομεν vgl. 1 8 I 15 1 und J. Weiß zu I 12 3)[1] über den überraschend großen Eifer, den die maz. Gemeinden für die Kollekte betätigt haben; V. 1 – 5 wird dies maz. Werk beschrieben, und erst V. 6 erfolgt die erste (von den kor. Lesern natürlich schon längst erwartete) Beziehung auf Kor., die zugleich als Überleitung zu einer direkten Apostrophe an die Kor. dient[2].

Die Anrede ἀδελφοί (in II nur noch 1 8 und 13 11, viel häufiger in I und in and. Brfn.) tritt hier auf, um auch für das neue Thema die Aufmerksamkeit der Leſer zu erwecken. Eine „den Gemeinden Maz.s gegebene Gottesgnade" wird die erfreuliche Betätigung der Maz. zunächst genannt. Zu τὴν δεδομένην ἐν vgl. Apg 4 12: ἐν steht für den einfachen Dativ, s. Debr. § 220, 1, sofern P. nicht mit der Vorstellung des Gegebenseins die des Zutagetretens verbindet. Dann ist aber nicht bloß an P. und einen ihm erwiesenen Huldbeweis zu denken (so Bchm.), sondern an die ganze beteiligte Christenheit, die sich über das Gnadenwerk freuen und den Eifer der Maz. sich zum Vorbild nehmen sollen. Nur boh. hat ein μοι willkürlich ergänzt. Die ἐκκλ. τ. Μακ. sind Gemeinden wie Philippi, Beröa, Thessalonich; vgl. noch Röm 15 26!

χάρις ist das Stichwort, mit dem P. die ganze Erörterung eröffnet und das namentlich in K. 8 häufig wiederkehrt. Die ganze Begriffsentfaltung dieſes Wortes läßt sich aus dem Gebrauch in uns. Kap. nachweiſen. χ. ist 1) die göttliche Huld und ihr objektiver Erweis für alle Menschen V. 9; 2) der den einzelnen Christen zuteil gewordene besondere Gnadenerweis 8 1, der persönliche Besitz an Gnadenkraft 8 1 9 8. 14, vgl. I 1 4 15 10; endlich 3) das von der göttlichen Gnade gezeugte, christliche Gnaden- oder Liebeswerk, die Auswirkung der empfangenen Gnade im Verkehr mit den Brüdern 8 4. 6. 7. 19, vgl. I 16 3 (χάρις χάριν τίκτει). Diese letztere Bedeutung scheint sich eng an den „profanen" Sprachgebrauch anzuschließen, wo χ. vornehmlich 'Gunst, Huld, Geneigtheit, Gebefreudigkeit' bedeutet, vgl. V. 4, Cremer-Kögel [10]1121. 1124 und Wetter Charis 211f. 276f. (in LXX s. Sir 3 31 29 15 30 6 IV Makk 5 8). Doch ist nicht zu übersehen, daß bei P. auch in dieſem Fall die χ. keineswegs „profan" oder „rein menschlich" gemeint ist, sondern die Auswirkung eines göttlichen Huldbeweiſes darstellt. Vgl. noch Weinel Bibl. Theol. [2]283.

[1] Nach dem Vorbild von I 15 1 und Gal 1 11 schreiben zahlreiche Min., Väter u. Übers. (auch boh.) γνωρίζω.

[2] Ganz ähnlich I 15: V. 1 – 11 die objektive Basis (eingeleitet mit γνωρίζω), V. 12 ff. dann die Folgerungen für gewiſſe Kreiſe in Kor., deren verkehrte Anschauungen durch V. 1 – 11 von vornherein widerlegt sind.

In V. 2 und 3 gibt P. nun die nähere Erklärung über dieſe den Maz. zuteil gewordene Gottesgnade und zugleich den eigentlichen Inhalt der beabſichtigten „Mitteilung". Der erſte ὅτι-Satz **(V. 2)** iſt alſo Erläuterung zu τὴν χάριν und damit zugleich Objekt zu γνωρίζομεν, vgl. V. 9 1 15 1.3 Gal 1 11 1 Theſſ 1 4 f. (doch ſ. v. Dobſch. z. St.) Mk 1 14 f. Der Stil des Satzes wirkt zunächſt durch die vier Subſtantivverbindungen (vgl. 4 4–6 und Eph) überſchwänglich. Zwei Antitheſen hat P. im Auge: einerſeits θλῖψις – χαρά, andrerſeits πτωχεία – πλοῦτος. Freilich iſt die erſte nicht recht herausgearbeitet, weil P. nicht ſagt ‘trotz der Trübſal reiche Freudigkeit’ (vgl. 7 4 1 Theſſ 1 6), auch nicht, was ihm vielleicht zunächſt vorgeſchwebt hat: ἡ πολλὴ θλῖψις αὐτῶν ἐπερίσσευσεν εἰς χαρὰν αὐτοῖς oder ähnlich, ſondern bei θλ. den Begriff der δοκιμή (ſ. zu 2 9) einſchiebt, um damit anzudeuten, wie die für den Zweck recht unvorteilhafte Lage der Maz. durch ihr überraſchendes Verhalten (δοκ.) geradezu in eine günſtige verwandelt wurde — das ſchon iſt χάρις; denn wer in Not bewährt iſt, iſt auch bereit, Anderen in ihrer Not beizuſtehen oder: ἡ δοκιμὴ χαρὰν κατεργάζεται, die hier erlebte Variante zu Röm 5 3. Die θλῖψις der Maz. wird dieſelbe ſein, an der nach 7 5 auch P. zu tragen hatte.

Der Genitiv θλίψεως iſt freier Genitiv der Zugehörigkeit: die δ., die – bei Chriſten – die θλ. mit ſich bringt. ἐν πολλ. δοκ. θλ. alſo ‘dank der reichen Bewährung in Trübſal’. Zu ἡ περισσ. κτλ. ein ἐστίν oder ἦν zu ergänzen (Peſch., Hſm.) iſt durch Stil und Wortſtellung unmöglich gemacht. περισσεία ſ. noch 10 15 Röm 5 17 Jak 1 21 und vgl. Deißm. Licht v. Oſt. 255. 466. Zu τ. χαρᾶς gibts hier die Variante τ. χάριτος, vgl. 1 24 1 15.

Der ‘Überfluß an Freude’ iſt alſo geradezu durch die Trübſal erzeugt, vgl. Mt 5 11 f. Par. Jak 1 2 f. Apg 5 41. Dieſe Wirkung der Freudigkeit iſt an die zweite Antitheſe gebunden, die rein zum Ausdruck kommt, ſo daß nun zwei ganz verſchiedenartige Urſachen für den reichen Ertrag der Kollekte nebeneinandergeſetzt werden, eine adäquate — Freudigkeit — und eine paradoxe, die Armut, oder wie P., den Kontraſt noch verſtärkend, ſagt, eine in die Tiefe führende Armut.

πτωχεία im N. T. nur hier, V. 9 und Apk 2 9, πτωχεύειν V. 9 iſt ſogar Hapaxlegom. im N. T. — κατὰ βάθους iſt ‘in die Tiefe hinab’, vgl. Robertſon Gramm. 606 f.; ob dabei mehr an ein Hinabgleiten der Armut oder an ein Hinabfahren des Armen gedacht iſt, läßt ſich nicht entſcheiden; möglich iſt auch ‘in der Tiefe befindlich’, vgl. zu dieſer ſelteneren, aber doch nachweisbaren Bedeutung von κατὰ c. gen. Kühner-Gerth Gr. II 1, 475 f.; Strabo Geogr. IX 3, 5 p. 419. περισσεύειν εἰς iſt ‘überſtrömen in’, vgl. 4 15 Röm 3 7; der Aoriſt „erzählt"; vgl. noch ἔδωκαν V. 5. Zu τὸ πλοῦτος haben DG K die Variante τὸν πλοῦτον, vgl. Debr. Gr. § 51, 2.

Die maz. Gemeinden ſcheinen ärmer geweſen zu ſein als die zu Kor., was die Tat. mit Ausplünderungen erklärt, die ſie erlitten haben (nach 1 Theſſ 2 14). Vernünftigerweiſe iſt dann vorausgeſetzt, daß die paläſt. Gemeinden noch ärmer waren, was man bezweifeln könnte. Die Paradoxie, daß Arme Andere reich machen können, iſt hier faſt noch größer als 6 10, weil hier beide Begriffe auf demſelben Gebiete liegen: arme Gemeinden, die für noch ärmere eine reiche Kollekte zuſammenbringen: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι πολλοὺς πλουτίζουσιν. Ein Vorbild oder Beiſpiel iſt die arme Witwe Mk 12 41–44 = Lk 21 1–4, deren Gabe gleichfalls Jeruſalem zugute kam und deren Lob eine ganz ähnliche Paradoxie enthält, vgl. noch zu V. 12; jedenfalls zeigt die Geſchichte, wie in den armen maz. Gemeinden ein ſo reicher Kollektenertrag erzielt werden konnte (das Gegenteil ſ. Philo praem. et poen. 107 p. 425). Doch ſpricht P. zunächſt nicht von reichem Ertrag, ſondern nur von einer reichlich vorhandenen Geſinnung, die ihn auswirkte, und die er ἁπλότης nennt.

ἁπλότης ist hier nicht Allgemeinbezeichnung für eine lautere, ungeheuchelte und gegen Versuchungen standhaltende Frömmigkeit (so I Makk 2 37. 60 Hermas Vis. II 3 2 I 2 4 III 8 Mand. II 7, u. ö.) oder für Aufrichtigkeit der Gesinnung (so 1 1 3 I Chron 29 17 Sap 1 1 Kol 3 22 = Eph 6 5), sondern speziell die zu Freigebigkeit leitende Gutherzigkeit und Selbstlosigkeit, oder die durch keine egoistischen Nebenrücksichten, vielmehr allein durch die Liebe zum notleidenden Bruder bestimmte Gebefreudigkeit, so bei P. noch 9 11. 13 und Röm 12 8, im jüdischen Schrifttum bes. im Test. Iss. 3, Jos. Ant. VII 13, 4 § 332 S. noch Dibelius Jak 76 und zu Hermas Mand. II (Ergzbd. zu Ltzm.s Hdb. 499); Brandt ZNTW 1913, 189 ff.

V. 3—5 gibt zu der allgemein gehaltenen Charakterisierung die konkrete Erläuterung; das ὅτι ist also kausal gefaßt („nämlich") oder parataktisch dem ὅτι von V. 2 gleichgesetzt. Abermals kann sich P. in der begeisterten Schilderung des vorbildlichen Eifers der Maz. kaum genug tun; die Worte überstürzen sich und führen zu einer unkorrekten Satzstruktur: δεόμενοι . . . ., καὶ . . . ἔδωκαν für δεόμενοι . . ἔδωκαν oder ἐδεήθησαν (ἐδέοντο) καὶ ἔδωκαν[1]. Auch lassen die ersten Worte (von παρὰ δύν. bis αὐθαίρ.) eine andere Fortsetzung erwarten (etwa: haben sie den Reichtum ihrer ἁπλ. erwiesen); es schiebt sich aber dazwischen die Erinnerung an Szenen, die der Ap. selbst erlebte und die der Durchführung vorangingen, nämlich die Bitten, mit denen die Maz. ihn bestürmten, an dem Werke teilnehmen zu dürfen (μετὰ πολλῆς παρακλ. bis εἰς τ. ἁγ.), und auf die er darum mit solchem Nachdruck hinweist, weil sie die Spontaneität und die Begeisterung, womit die Maz. ans Werk gingen, anschaulich zeichnen. Die zwei ersten Bestimmungen ‚der Leistungskraft entsprechend' und ‚gegen das Maß ihrer Kraft' (ähnlich Röm 4 18), durch ein eingefügtes μαρτυρῶ ‚ich bezeuge es nach eigener Beobachtung' noch besonders bekräftigt (vgl. Röm 10 2 Gal 4 15 Kol 4 13 Joh 19 35, Blaß-Debr. § 465, 2), gehören also schon zur Charakterisierung der Leistung selbst (etwa κοινωνίαν ἐποιήσαντο zu ergänzen); sie erklären „den Reichtum der Freigebigkeit" und finden ihrerseits in ἑαυτοὺς ἔδωκαν ihre Erläuterung. Schon κατὰ δύν. würde eine zufriedenstellende Leistung bedeuten, vgl. Eccl. 9 10; Jos. Ant. XV 11, 6 § 422; P. Oxy. X 1273, 24. Aber für die überwältigende Leistung der Maz. genügt diese Anerkennung nicht: sie taten mehr als sie konnten und mehr als von ihnen verlangt und erwartet werden konnte. παρὰ δύν. ist wohl synonym mit dem geläufigeren ὑπὲρ δ. (1 8), das K denn auch hier einsetzt.

Vgl. zu der Wendung noch Homer Ilias 13, 786; Thuc. I 70 3; Plutarch Pyrrh. 29 p. 402 E; Philo quis rer. div. haer. 9 p. 474, de fuga et inv. 146 p. 567 . . . πᾶν τὸ ὑπὲρ δύναμιν ἐπιτάσει σφοδρότητος ἀπορρήττεται (also eine andere Beurteilung des „über die Kraft"-Gehens).

Das Wort αὐθαίρετοι (in LXX nur II Makk 6 19 III Makk 6 6 7 10 und bei Symm. Ex 35 5. 22, dann erst wieder bei Ignat. ad Magn. 5 2 (auch Adverb) und Athenag. Suppl. 24 4) gehört schon der klassischen Literatursprache an, vgl. Thucyd. I 78 4, Xenophon bei Pape, (nicht Philo Mos. I 50 p. 89 Cohn), Josephus bei Brüne Flav. Jos. 1913 S. 262, Plut. s. Index Wyttenbach s. v., Lucian Catapl. 4, die Papyri s. M. M. Voc. 91 u. Bchm.

Auch αὐθαίρ. wird man besser auf die „Leistung" beziehen und noch nicht auf δεόμενοι (Nestle, v. Sod., Vog.). Die Bedeutung ist ‚freiwillig, aus eigener Initiative, unaufgefordert und ohne Zwang', vgl. Cat., V. 17 und Epicur bei Seneca Ep. 52 3. Als Beweis für die Spontaneität der Maz. führt P. nun an, daß sie keineswegs eine Aufforderung von ihm abgewartet haben, vielmehr mit ihren Bitten einer solchen zuvorkamen. Doch ist als Anlaß mindestens eine Schilderung der Notlage der Jerusalemer Gemeinde anzunehmen, die P. gab und in der er durch die alsbald laut werdende παράκλησις (hier „An-

[1] Doch s. v. Dobsch. zu I Thess 2 11 f. über das Partizip als Ersatz eines verb. finit.

ſuchen", nicht „Troſt" wie K. 1) der Maz. unterbrochen wurde. Zu dem Gebrauch von μετά vgl. Apg 24₇ 27₁₀. Ziemlich verwickelt iſt nun die Konſtruktion von δεόμενοι[1]. Die wahrſcheinlichſte Überſetzung iſt ‚ſie baten uns um (die Zulaſſung zu) dem Gnadenwerk und (die Gewährung) des Anteils an dem Dienſt für die Heiligen'. Nach Analogie von Apg 25₃ könnte χάριν auch hier als ‚Gunſt' und χ. καὶ κοιν. dann als Hendiadyoin genommen werden: ‚ſie erbaten von uns die Gunſt, an dem Dienſte .. teilnehmen zu dürfen' (ähnlich Klr., Ltzm., Plr.). Ausgeſchloſſen iſt jedenfalls die Verbindung der Akkuſ. mit ἔδωκαν (Hnr.); ſ. noch Bchm. z. St. Als guten Beleg vgl. Plut. Numa 4 p. 62 (κ. κ. χάρ.). Dann wird noch deutlicher (was aber ſchon in δεόμενοι ἡμῶν liegt), daß P. als der Veranſtalter und legitime Leiter des Unternehmens angeſehen iſt. Man ſchwankt, ob κοινωνία hier ‚Gemeinſchaft, Beteiligung, (Zulaſſung zum) Anteil' bedeutet (ſo Hnr., Klr., Ltzm. u. a.), oder techniſch ‚Beiſteuer, Almoſen' (ſo Preuſchen im Handw. s. v.), vgl. 9₁₃ Röm 15₂₆ Hebr 13₁₆; die Verbindung mit δεόμενοι ἡμ. τ. χάριν καὶ legt erſteres näher (ſ. obige Überſetzung). Jedenfalls iſt dann ἡ διακονία ἡ εἰς τ. ἁγίους als techniſcher Ausdruck zu faſſen, vgl. 9₁. ₁₂f. Röm 15₃₁, auch Apg 11₂₉ Apk 2₁₉. Im profanen Sprachgebrauch iſt das Wort (διακ.) allgemein für ein Geſchäft, ein Amt (ſo Plato Rep. II p. 371 C), und ſpeziell für „Bedienung" bei Tiſch belegt (ſ. Pape s. v.), vgl. Lk 10₄₀, ebenſo διακονεῖν Lk 12₃₇ 17₈ 22₂₆f. Joh 12₂; für die Pap., wo es erſt im 6. Jhdt. n. Chr. nachgewieſen werden kann, vgl. M. M. Voc. 149. Die Beziehung auf das Unterſtützungswerk zum Beſten armer Glaubensgenoſſen iſt wohl ſpezifiſch chriſtlich; ſ. Cremer-Kögel ¹⁰291. Über die „formelhafte Bezeichnung" εἰς τ. ἁγίους (ohne ἐν Ἱερουσαλήμ o. ä.) ſ. J. Weiß zu I 16₁. Das Fehlen einer Näherbeſtimmung hier und in ganz B ſcheint um ſo auffallender, als in dem kurzen Abſchn. I 16₁–₄ wenigſtens V. 3 Jeruſalem als Ziel der „Kollektenreiſe" namhaft gemacht wird, wie denn auch Röm 15₂₆ff. den Römern das Werk genau und deutlich als κοινωνία ... εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ und als ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἱερουσαλήμ vorgeſtellt wird, woraus ſich aber auch ergibt, daß διακονία εἰς τ. ἁγ. nur eine aus der bisher geführten Korreſpondenz ſich erklärende Abkürzung darſtellt; daß οἱ ἅγιοι eine ſtändige Bezeichnung für die Urgemeinde geweſen ſei und zwar urſprünglich die Selbſtbezeichnung dieſer Gemeinde mit dem Anſpruch, der bleibende Vorort, die eigentliche Repräſentation der Chriſtenheit zu ſein[2], iſt alſo nicht ſicher zu erweiſen. Kaum richtig iſt die Gleichſetzung der ἅγιοι und πτωχοί (Holl S. 939): Röm 15₂₆ εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων iſt auch in dieſer Beziehung die genauere Bezeichnung, wie ich denn Gal 2₁₀ zu τῶν πτωχῶν ein τῶν παρ' ἡμῖν oder ähnlich ergänzen möchte. Daß die Jeruſalemer bedürftig waren und daß die Spende für die Armen dieſer Gemeinde beſtimmt war, iſt ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung des ganzen Werks (vgl. V. 13f.; οἱ ἅγιοι ſ. noch Hebr 6₁₀ Röm 12₁₃ I Kor 16₁₅). Dagegen ſpricht ſich das einzigartige Vorrecht dieſer Gemeinde darin aus, daß nur für ihre Armen allenthalben geſammelt wurde, und daß auch ſolche aus-

[1] Ambſt. und viele Min. haben denn auch, um den Satz zu füllen, ein δέξασθαι ἡμᾶς hinzugeſetzt: wir möchten .. (ihr) Gnadenwerk und (ihren) Beitrag zu dem Dienſt ... annehmen'. — Zu δέομαι mit perſönl. Gen. und ſachl. Akk. vgl. etwa Plato Apol. 18a.

[2] So zuletzt K. Holl Der Kirchenbegriff des P. in ſ. Verhältnis zu dem der Urgemeinde (Sitz.ber. der Berl. Ak. 1921).

wärtige Gemeinden, die mindestens ebenso bedürftig waren wie Jerusalem (vgl. die Maz.!), dazu herangezogen wurden und sich dazu drängten.

Über ἅγιος vgl. noch W. Link De vocis „sanctus" usu pagano Königsb. 1910, J. Geffcken Der Ausgang des griech.-römischen Heidentums 1920 S. 226f. 319f., der aus einer späten Inschrift (Bullet. de corr. hell. XI 1887, 63 Nr. 37) außerchristlichen kultischen Gebrauch von ἅγιος nachweisen will, und dagegen E. Williger Hagios (Versuch. u. Vorarb. XIX 1) S. 37ff. S. noch Cremer-Kögel [10]53f., Ltzm. Römerbrief (Hdb.) [2]116f. Für Joseph. vgl. bell. VI 9, 3 § 425.

P. übergeht die Gewährung der Bitte, die ja selbstverständlich war, und beschreibt **V. 5** sofort die all seine doch schon hochgespannten Erwartungen übertreffende Ausführung der freiwillig übernommenen Verpflichtung. Zu οὐ καθὼς ἠλπίσαμεν (dafür B u. min. ἠλπίκαμεν, nach 1 10) ist etwa ἀργύριον oder τὰ ἑαυτῶν ἔδωκαν zu ergänzen, vgl. die Antithese τὰ ὑμῶν = ὑμᾶς 12 14. ἐλπίζειν ist hier = προσδοκῶν Apg 3 5 u. ö., das P. nie verwendet. Übrigens ließe sich die Wendung auch mit dem Vorhergehenden verbinden, so daß κ. δύν. κ. παρὰ δ., αὐθ., .. δεόμ. ... καὶ οὐ καθ. ἠλπ. als fünf gleichgeordnete Bestimmungen des verb. fin. anzusehen wären, von denen dann die letzte enger mit dem Hauptgedanken zusammengeschlossen wäre. Im sah. ist das καί gestrichen. Sachlich genommen, schließt οὐ καθ. ἠλπίσ. an παρὰ δύναμιν an; erwarten konnte P. eine Beisteuer κατὰ δύν., etwa dem ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς Mk 12 44 Par. entsprechend, und natürlich wegen der Armut der Maz. einen (absolut genommen) bescheidenen Ertrag. Die schon mit παρὰ δύναμιν angedeutete Höhe der Leistung wird nun volltönend als eine Selbsthingabe bezeichnet. Dies ἑαυτ. ἔδωκ. ist noch stärker als unser ‚sich ganz ausgeben' (vgl. I 13 3 πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου und ὅλον τὸν βίον αὐτῆς Mk a. a. O.), wenngleich dies natürlich mit hineingehört. P. will wohl sagen, daß sie sich mit Leib und Seele dem Werke hingaben, ihre eigenen Bedürfnisse völlig übersahen, Entbehrungen auf sich nahmen, um fremde Not zu lindern, und so den herrlichsten Beweis von Selbstaufopferung gaben, vielleicht auch daß sie sich persönlich in den Dienst der Sache stellten, indem sie auch ihre Zeit opferten und das Werk in großzügiger Weise organisierten (vgl. Plr.).

Belege zu ἑαυτὸν διδόναι vgl. I Makk 6 44, Demosth. de cor. 88, Herodot VI 108; aus Gal 1 4 τοῦ δόντ. ἑαυτόν könnte man folgern, daß P. schon hier auf das Vorbild des Herrn anspielt (vgl. V. 9), dem die Maz. nacheifern.

Wem galt die Hingabe? Nicht den „Heiligen", sondern „erstens dem Herrn und (darnach) uns nach Gottes Willen" [1] (vgl. zu dieser Zusammenstellung 4 5 und Ex 14 31). Daß der Dienst an den Brüdern aus Hingabe an den Herrn erwächst, entspricht ganz der persönlichen Lebensanschauung des P., vgl. 5 14ff. Phil 2 4ff. und braucht nicht erst durch ein synoptisch-palästinisches Herrenwort (etwa Mt 25 40) angeregt zu sein. Fürsorge für andere Gemeinden ist Fürsorge für andere Glieder des Leibes Christi I 12 26ff. Röm 12 4ff.[2]. Das ἡμῖν ist hier, wie V. 6 deutlich zeigt, pluralis humilitatis für ἐμοί. P. war berechtigt, sich gleich neben Gott zu stellen, weil er für die Maz. tatsächlich der Organisator war, dem diese sich mit allem, was sie besaßen, zur Ver-

[1] Die Verbindung entspricht genau dem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ (δεύτερον oder ἔπειτα) Ἕλληνι Röm 1 16 und 2 9f., s. Ltzm. Handb. z. d. St.[2] gegen Zahn z. St. Die Zufügung ἔπειτα H[162] und vg. deinde ist zutreffende Glosse. Eine Beziehung des πρῶτον auf αὐθαίρετοι (ehe wir sie aufgefordert hatten; Hsm.) ist nicht geboten.

[2] Dafür, daß sich darin die ἁπλότης auswirkte, ist Kaibel (Epigr. Graec. 1878) 716 5 ἤσκι τὴν ἁπλότητα, φίλους ὑπὲρ ἀτὸν ἐτίμα ein schöner Beleg.

fügung stellten, und weil das Kollektenwerk auch wirklich seine persönliche Angelegenheit war, nicht nur einem von ihm persönlich abgegebenen Versprechen entsprungen Gal 2 10, sondern auch dazu bestimmt, sein ap. Werk im Ganzen, die Schöpfung einer der Judenchristenheit ebenbürtigen und von dieser als gleichberechtigt anerkannten Heidenkirche zu versiegeln Röm 15 25 ff. Um die etwas kühne Gleichordnung seiner Person mit Gott zu rechtfertigen und zu ermäßigen, fügt er noch διὰ θελήμ. θεοῦ hinzu: durch gnädige Verfügung Gottes ist er, der δοῦλος, für die Maz. an die Seite des Κύριος gesetzt. Nicht zufällig gebraucht P. dieselbe Wendung, mit der er sonst sein Apostolat begründet (s. zu 1 1): die Organisation des Kollektenwerks ist eine Auswirkung seines ap. Amtes. Möglich ist auch die Meinung Bchm.s, P. wolle die ganze Leistung der Maz. als eine Fügung und einen Wink Gottes bezeichnen (ähnlich auch Kühl, Plr.).

Die über Erwarten großartige Leistung der Maz. ermutigte P., nun auch das Werk in Kor. wieder in die Hand zu nehmen. Doch schreibt er nicht ‘so daß ich nun auch von euch Ähnliches erhoffen konnte’, sondern berichtet einfach **V. 6**, was er „damals tat“, setzt also seine über 1 8 — 2 13 7 5 ff. ausgestreute „Erzählung“ fort (Hnr.). Er knüpft diese Fortsetzung indes nicht an das Zuletztberichtete, die Eindrücke, die Titus von Kor. mitgebracht hatte (7 13–16), sondern motiviert die von ihm von neuem ergriffene Initiative ausschließlich mit dem Verhalten der Maz.[1]. Darin braucht sich noch nicht die Verlegenheit zu offenbaren, in der er sich Kor. gegenüber befand (Ltzm.); es ist einfache Wiedergabe des Tatsächlichen. Wohl aber ist die ganze Einleitung äußerst geschickt zu nennen: beinahe jedes Wort ist auf die Kor. berechnet und mußte, wenn die K. 7 gezeichnete Stimmung geblieben war, seine Wirkung haben. Während in Maz. P. selbst als oberster Leiter wirkte, schickte er nach Kor. als seinen Vertreter den Titus. Dieser war dazu der gegebene Mann, weil er offenbar schon einmal in der Angelegenheit in Kor. gewesen war, ja sogar das Werk dort ins Leben gerufen hatte, wie καθὼς προενήρξατο ergibt. Man kann dieser Folgerung, einer früheren Tätigkeit des T. in der Kollektensache in Kor., entgehen, wenn man etwa mit Bls. zu προενηρξ. ergänzt ‘eine euch geltende Tätigkeit zu entfalten’ und καί ταύτ. τ. χάρ. auslegt ‘auch dieses Gnadenwerk, wie vorher die Wiederherstellung des Friedens mit P.’. Dafür spräche die Analogie von V. 7 (ὥσπερ ..., ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι ..). Aber wahrscheinlicher ist doch, daß „anfangen“ und „abschließen“ sich auf dasselbe Werk (diese Gnade) bezieht, vgl. V. 10 f.

Das Bikompositum προενάρχεσθαι ist ein Hapaxlegom.; ἐνάρχεσθαι bei P. Gal 3 3 Phil 1 6; so B auch hier: ἐνήρξατο vgl. zu V. 10. Das προ- braucht keineswegs den Sinn ‘früher als bei seiner letzten Anwesenheit’ zu haben (Schm.); man kann es entweder auf den Moment des Gesprächs beziehen, das P. mit Tit. in Maz. hatte, oder auf den zeitlichen Vorrang der Kor. vor den Maz. Der Gedanke, daß dem „Anfang“ auch ein entsprechender „Abschluß“ folgen muß, ist dem P. sehr geläufig, vgl. V. 10 f. Gal 3 3 Phil 1 6; das Gegenteil wäre wider die Vernunft, vgl. Lk 14 28–30. Nach dem Vordersatz (καθ. προεν) erwartet man als Nachsatz οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς τ. χάρ. ταύτ. oder οὕτως ἐπιτ. καὶ εἰς ὑμ. τ. χ. τ. (s. auch J. Weiß Urchr. 270[1]). Der überlieferte Text (mit dem 2. καί vor τ. χ. τ.) ist gleichwohl zu halten, wenn man annimmt, daß P. etwas unklar zwei Gegensätze zusammenfaßt: 1) Anfang und Abschluß in Kor. durch T. und 2) die Durchführung in Maz. und die in Kor. Statt ἐν (Phil 1 6) setzt P. hier εἰς; vgl. zu diesem bedeutungslosen Wechsel Debr. § 205 f. 206, 3.

[1] εἰς τὸ ist hier nicht „freierer Gebrauch“ (Debr. § 402, 2), sondern wirkliche Angabe der Folge oder Wirkung: ‘mit der Wirkung, daß’.

Wann hat nun aber Titus zu der Organisation des Kollektenwerks in Kor. den Grund gelegt? Es wäre an sich nicht unmöglich, daß T. bei dem 7 5 ff. geschilderten Besuch auch der Koll.angelegenheit sich angenommen hätte, vgl. bes. 2 9 εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε. Nach dem Erlebnis der μετάνοια der Kor. kann T. sehr gut nun auch die Kollekte in Erinnerung gebracht und Vorschläge dazu gemacht haben, die freilich trotz allem noch nicht auf fruchtbaren Boden gefallen sein können. Aber wenn προενήρξατο streng gefaßt werden soll, ist es unmöglich, die erste Einrichtung durch Titus mit diesem Besuch, der doch nur kurz dauerte und von dem T. eben erst zurückgekehrt war, zu verbinden, zumal dieses Stadium nach V. 10 'im vorigen Jahre', also mindestens vor einigen Monaten erreicht ist. Dann müßte T. schon früher einmal in Kor. gewesen sein und zwar damals wohl hauptsächlich zu dem Zweck, die Koll. einzurichten. Wie sich diese Sendung zeitlich zu der I 16 1 gegebenen Verfügung verhalten würde, ist schwer zu sagen, weil dort Titus nicht genannt und nicht einmal sein Kommen angekündigt ist. Daher sind Vermutungen, daß er vor der Abfassung von I (Plr.) oder als Überbringer von I nach Kor. gekommen war (so Rendall), doch als unwahrscheinlich abzuweisen, ersteres, weil die Regelung, die P. I 16 gibt, doch schon durch T. hätte getroffen sein müssen, wenn er wirklich προενήρξατο, und P. auf die von T. gegebenen Anregungen hätte hinweisen müssen; letzteres, weil P. dann erst recht den T. als den Mann, der mit der genaueren Organisation ausdrücklich beauftragt war, bezeichnet haben würde. Also muß der frühere Besuch des T. in Kor. und die Einrichtung des Koll.werks durch ihn nach I erfolgt sein (so Schm. 82 f. u. a.), und zwar wird P. durch nachträgliche Erwägungen, vielleicht durch neue Nachrichten aus Kor., die ihm zeigten, daß eine briefliche Verfügung für Kor. nicht genügte, bewogen worden sein, einen energischen und in dem Werk vielleicht schon erfahrenen, jedenfalls mit genaueren Instruktionen versehenen Organisator den Kor. zur Seite zu stellen. Gegen diese Annahme erhebt sich nun freilich das Bedenken, daß T. nach 7 14 vor der Überbringung des „Tränenbriefs" mit der Gemeinde noch unbekannt gewesen zu sein scheint (s. o. S. 240 u. vgl. Ltzm.). Wer meint, 7 14 so verstehen zu müssen, wird also doch den Beginn einer Durchführung der Kollekte in Kor. durch T. mit dem eben erledigten Besuch verbinden müssen. Da, wie wir sahen (s. o.), 7 14 auch weniger streng ausgelegt werden kann, bleibt die Annahme einer früheren Sendung des T. nach Kor. doch möglich (es müßte denn sein daß P. nicht 7 14, wohl aber 8 6. 10 sich ungenau ausgedrückt hätte; s. noch zu 12 18).

Ib. **Die Motive für eine rege Beteiligung der Korinther und der Grundsatz für eine angemessene Ausführung V. 7—15.**

Der geschichtlich-psychologischen Assoziation (Reise nach Maz., Eindrücke in Maz., in Maz. gefaßter Entschluß), aber auch einer pädagogischen Erwägung folgend, wendet sich P. nun erst direkt an die Kor. Wenn das Vorbild der Maz. Frucht bringen und damit Titus wirklich „vollenden" soll, was er angefangen hat, müssen nun auch die Kor. sich aufraffen. Der Übergang zur Apostrophierung der Leser wird **V. 7** allein mit ἀλλ' gegeben. Es liegt sehr nahe, die Sorge, ob die Kor. nun wohl endlich ihre Lauheit und ihren Widerstand gegen das Werk aufgeben werden, als Zwischengedanken zu ergänzen; doch wird, auch ohne daß solche Bedenken vorliegen, eine aus der Situation sich ergebende Aufforderung gern mit ἀλλά eingeführt (einfach 'nun bitte ich' oder dgl.), vgl. Blaß-Debr. § 448, 3. Die Konstruktion scheint freilich ein Anakoluth zu sein (ὥσπερ .. ἵνα ..); doch ist ein παρακαλῶ ὑμᾶς oder ähnl. leicht zu ergänzen: ἵνα mit Konj. ist häufig vorkommender Ersatz für den Imperativ, vgl. Gal 2 9 f. Eph 5 33 II Makk 1 9; Epict. Diss. IV 1, 41; s. auch das Neugriechische να; Blaß-Debr. § 387, 2. 3; 289; Moulton Einführ. 280 f.; Raderm.

Gr. 138. Der Vordersatz erinnert nun freilich nicht an das Vorbild der Maz. — dies Motiv wird hier nicht ausdrücklich genannt, offenbar weil es die Kor. ärgern könnte —, sondern an die charismatischen Gaben, die die Kor. nachweisbar besitzen, und zu denen sich auch die der ἀντίληψις I 12 28 oder die des μεταδιδούς Röm 12 8 gesellen soll. Der Anfang ‘wie ihr an Allem überflüssig teil habt’ ist formelhaft, vgl. I 1 5. 7. Die ersten drei Charismata, die genannt werden, sind allgemeiner Art: Glaube, Wort, Erkenntnis. Die Aufzählung ist Apposition zu ἐν παντί und nicht instrumental zu fassen (durch Glauben usw.). ἐν παντί bedeutet im Blick auf den Nachsatz ‘in allem anderen’. Wort und Erkenntnis sind auch schon I 1 5 zusammen genannt (s. J. Weiß z. d. St.); durch das vorgesetzte πίστις wird das Paar zu einer Trias erweitert, vgl. I 12 8 f. und zu II 11 6. Demgegenüber sind die zwei letzten Glieder, der Eifer und die Liebe, offenbar unter dem Eindruck der in Kor. eben erlebten Entspannung und der vorangehenden Erörterung derselben genannt, vgl. 7 11 f. 2 9. Die beiden Charismen, die mit der konkreten Angelegenheit verbunden sind, werden denn auch von den erstgenannten durch kleine Zufügungen herausgehoben, ersteres durch πάσῃ, das hier nicht übertreibend oder formelhaft klingt, sondern eben in K. 7 seinen Inhalt erhält, die Liebe durch die textkritisch nicht ganz sicher stehende und etwas schwülstig klingende, aber gut paulinische Näherbestimmung: ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν B min. boh. sah., bzw. ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ℵCDG it. vg. K (also eigentlich AWK).

Dem Kontext entsprechend kann nur die von P. angeregte und von den Kor. gehegte und erwiesene Liebe (zu ihm) gemeint sein (gegen Bchm., Bt.); diesen Sinn ergibt der B-Text leichter (ἐν ὑμῖν = bei euch vorhanden), vgl. 7 3 die durch Liebe erzeugte Gegenliebe (auch nach 2 4 6 11—13 hat P. „zuerst geliebt“); der K-Text nur, wenn ἐξ ὑμῶν ‘von euch ausgehend’ = ἐν ὑμῖν und ἐν ἡμῖν = εἰς ἡμᾶς oder = ‘bei uns in ihrer Realität vorhanden = von uns erfahren, gegen uns betätigt’ ist. Natürlicher wäre freilich für K die Auslegung ‘die von euch (angeregte) bei uns (vorhandene) Liebe’; dann wäre K zwar lectio difficilior, aber doch als sekundär zu verwerfen, weil es sich um ein Charisma der Kor. handelt.

Die σπουδή kann nur in weiterem Sinn eine χάρις genannt werden, insofern sie die erwünschte Intensität einer solchen bezeichnet, s. Röm 12 8. 11; daß die ἀγάπη eine Gnadengabe ist, kann aus I 13 gefolgert werden, s. dagegen freilich J. Weiß Komm. S. 310; in weiterem Sinn ist sie es jedenfalls, wie aus uns. St. sich ergibt. Die beiden zuletzt genannten Gaben haben nun aber auch beide nähere Beziehung zu dem Kollektenwerk; so schließt der Schluß des Vordersatzes die Erfüllung des im Nachsatz ausgesprochenen Wunsches eigentlich ein, statt ‘wie’ müßte es im Blick auf den „Eifer“ und die „Liebe“ heißen: wenn; schließlich werden die Kor. gebeten, „ihren“ Eifer und „ihre“ Liebe zu ihm auch in dieser Sache, die ihm so am Herzen liegt, zu betätigen. Es mag wohl wunderlich scheinen, daß ein περισσεύειν χάριτι hier imperativisch verwendet ist (vgl. dagegen 9 8 Eph 1 8 I Thess 3 12); aber die Gnade will ja auch wirklich „empfangen“ sein 6 1, an ihrer Auswirkung hat der Christ mitzuwirken, und imperativisches, an παρακαλοῦμεν gehängtes περισσεύειν findet sich auch I Thess 4 1. 10. Man darf auch nicht vergessen, daß P. Karl Barth noch nicht gekannt hat! „Diese Gnade“ ist also das Liebeswerk für Jerusalem.

Es folgt nun **V. 8** eine Einschränkung, die mit ihrem οὐ κατ’ ἐπιταγὴν λέγω an I 7 6 erinnert (s. z. St.) und als Erklärung über den Sinn einer schriftlichen Äußerung in 2 4. 9 ihr Analogon hat[1]. Das Motiv ist deutlich.

[1] Vgl. zum Stil noch 7 3 πρὸς κατάκρισιν οὐ λέγω, I 4 14; nicht stil-, aber sachver-

P. ist sich bewußt, daß er kein strenges Gebot aufstellen kann, und fürchtet noch immer, daß ein solches in dieser Sache als lästige Zumutung, als Beweis unberechtigter Herrschsucht (1 24) aufgefaßt werden könnte. Während die Negation die Form und den Geltungswert der V. 7 ausgesprochenen Aufforderung bestimmt, bezeichnen die zwei positiven Aussagen einmal den Anlaß (διὰ τ. ἑτέρ. σπουδῆς), sodann den seelsorgerlichen Zweck, den er im Auge hat; die eigentliche positive Ergänzung folgt erst V. 10a. Der Gebrauch von διά mit Genit. bei λέγω erinnert an Röm 12 3 διὰ τῆς χάριτος und an die Verbindungen mit παρακαλῶ 10 1 Röm 12 1 διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τ. θ., womit das Motiv bezeichnet wird, das die Bitte rechtfertigt und das zugleich zu ihrer Ausführung antreiben soll, und zwar ist es an den angeführten Stellen eine göttliche Eigenschaft oder Kundgebung, hier eine Leistung „anderer" Menschen, der von den Maz. bewiesene Eifer, der somit (erst) hier als anspornendes Vorbild hingestellt wird. In der zweiten Bestimmung kommt nun doch auch der Ap. zu Wort, der jedenfalls das Recht hat, seine Gemeinde zu erproben. δοκιμάζων (wofür D*G δοκιμάζω setzt, weil das verbum finit. scheinbar fehlt), statt eines zu erwartenden δοκιμάσων (vgl. 2 9 ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν), macht die Aussage selbst zum Mittel der Erprobung: diese setzt ein in dem Moment, wo das Wort zur Verlesung kommt. δοκιμάζειν heißt bei P. meist die δοκιμή feststellen, also den erhofften guten Stand durch Prüfung ermitteln (s. J. Weiß zu I 1 1 28, vgl. noch 8 22 I Thess 2 4 (v. Dobsch. z. St.), anders nur 13 5; s. Cremer-Kögel [10] 358 f., Trench-Werner Synonyma 185). Da P. in Briefteil B bestrebt ist, immer das Günstigste zu erwarten, so wird er auch hier nicht die erst das Resultat abwartende „Prüfung", sondern die Bestätigung des guten Zutrauens meinen. Aber nicht den Gehorsam will er hier erproben (wie 2 9) — er will ja jetzt gerade nicht „in Befehlston" sprechen, auch nicht seine Liebe erweisen (wie 2 4), sondern die Echtheit ihrer Liebe erproben (vgl. I Joh 3 18), was auch ein Motiv des profanen Lebens, wohl auch schon im Altertum ein Romanmotiv gewesen ist, aber hier von P. auf die christliche Bruderliebe angewandt wird: „eure Liebe" ist die Liebe der kor. Christen zu den armen Brüdern in Judäa oder die Liebe zu P., dessen persönliches Anliegen die große Spende ist; der Kontext, namentlich V. 9b (πλουτήσητε), legt die erstere Beziehung näher.

Über die schon bei Klassikern gebräuchliche und so auch dem P. geläufige Verwendung des Neutr. Sing. des Adjektivs (an Stelle des Substantivs) vgl. die Nachweise bei Debr. § 263, 2; Deißmann Neue Bibelstud. 78; Johannessohn Der Gebrauch des Kasus u. d. Präpos. in der LXX 1, 23 (Beispiele nur II Makk 4 4 3 16 2 31 IV Makk 18 8), dazu noch Philo quod deus immut. 23 p. 276 τὸ ἀκλινὲς καὶ ἀρρεπὲς τῆς γνώμης καὶ ἱδρυμένον πάντῃ σαφέστατα παρίστησι (= δοκιμάζει) und vor allem 116 p. 290 ἀποδεξάμενοι τὸ συνεχὲς καὶ γνήσιον τῆς θεραπείας, Pf. Liban. Charact. epist. 25 τὸ μεγαλόψυχον τῆς σῆς ἀρετῆς. Über den auch bei P. seltenen Gebrauch von ὑμέτερος vgl. zu I 15 31 und s. Debr. § 285, 1; Robertson Gr. 285.

Die originelle Ausmünzung des Vorbildes Christi **V. 9** nimmt sich im Zusammenhang wie ein Einschiebsel aus (s. Völter P. und s. Briefe 93); es ist die einzige Beziehung auf die Person Christi im ganzen Abschn. (vgl. höchstens noch 9 13), da sonst ausschließlich aus den Verhältnissen der Leser argumentiert wird. Der logische Anschluß (γάρ) scheint sehr lose, da die Beziehung auf V. 8, als ob das dort bezeichnete Verfahren des P. gerechtfertigt

---

wandt ist Phlm 8 f. Ganz anders dagegen der Ton I 16 1 ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλ. τ Γαλ., οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. So wagt P. jetzt nicht mehr, Kor. gegenüber aufzutreten. Zu κατ' ἐπιταγήν vgl. noch Tit 2 15 ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς.

werden sollte (Klr., Mr.-Hnr.), nicht angeht, und V. 10 durchaus an V. 8 anschließt. Das Wort wird dennoch als echt paulin. Zwischenbemerkung festzuhalten sein, zumal ein sachlicher Zusammenhang unleugbar ist. Christliche Bruderliebe, wie sie die Kor. jetzt betätigen sollen, entzündet sich eben an dem Vorbilde Christi, vgl. Röm 15 7 Phil 2 4 f. Kol 3 13 = Eph 4 32 I Klem 16 1. 2. 17 Joh 13 34 Par. Auch wächst der Gedanke aus dem Zusammenhang der Kollektensache heraus, vgl. das verwandte Wortspiel (arm — reich) V. 2, andrerseits die Parallele in V. 1: auch hier wird eine von andrer Seite erwiesene χάρις als Motiv herangezogen, und auch formell entsprechen sich die zwei Sätze (vgl. die Voranstellung von τὴν χάριν). Endlich klingt V. 10 mehr wie Wiederaufnahme als wie Fortsetzung von V. 8. γινώσκετε entspricht dem γνωρίζω ὑμῖν I 15 1, vgl. noch Apg 19 15. — χάρις ist hier (vgl. Nr. 1 oben S. 243) die von der göttlichen Person erwiesene Huldgesinnung (vgl. 10 1), die zu göttlicher „Herablassung" führt. So drängt von drei Seiten die χ. die Kor. zu reichlicher Kollekte: als charismatische Begabung und Leistung der Maz. V. 1, als eigener Besitz der Kor., den es zu erweisen gilt V. 7, und als Uroffenbarung in der Person und Erscheinung des Herrn selbst.

Feierlich nennt P. den vollen Namen τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ. (Röm 1 4), — sofern X. nicht mit B und sah. zu streichen ist, denn warum sollte es da getilgt sein? — ersteres (nach Feine Jes. Chr. u. P. 22) 24 mal, dagegen letzteres in der Folge Ἰησ. ὁ κύρ. ἡμ. nur I 9 1 Röm 4 24 vorkommend. Die Explikation (ὅτι κτλ.) faßt Tat und Zweck (Wirkung) eindrucksvoll zusammen, vgl. 5 21, Röm 4 25 b (διὰ = ἵνα), I Petr 2 24 3 18. Der Zweck wird schon mit δι' ὑμᾶς[1] vorausgenommen und kräftig betont; gemeint ist, im Blick auf ἵνα πλουτήσητε, nicht διὰ τὰ παραπτώματα ὑμῶν (vgl. Röm 4 25 a Jes 53 4 f.), sondern διὰ τὴν σωτηρίαν oder δικαίωσιν ὑμῶν, vgl. Röm 4 25 b. Nur die Worte ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν geben die vorbildliche Tat Christi an; es ist die denkbar prägnanteste Zusammenfassung der in der Erscheinung Christi liegenden gewaltigen Antithese, breiter in Phil 2 5 ff. von P. auseinandergesetzt (genau entsprechend wäre ἄνθρωπος ἐγενήθη θεὸς ὤν oder δοῦλος ἐγενήθη κύριος ὤν), vgl. noch Barn 5 5, auch I Klem 16 2 (auch da als ὑπογραμμός angeführt, vgl. 16 1. 17), Ignat. ad Polyc. 3 2 ... τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, II Klem 9 5 — eine heidnische Parallele in der Leichenrede auf Caesar Dio Cass. 44, 49! Phil 2 5 ff. ist denn auch der beste Kommentar zu uns. Satz: ἐπτώχευσεν also = ἐκένωσεν ἑαυτόν, πλούσιος ὤν = ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Doch vgl. auch Röm 15 3 Hebr 12 2 und Joh 17 5. Also bezieht sich der „Reichtum" auf den Besitz des Präexistenten, vgl. Holtzmann Neut. Theol. [2] II 96 — das ὤν ist wohl partic. imperf. wie II Klem 9 5 ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, vgl. Blaß-Debr. § 339, 3 — und das Armwerden ist die Menschwerdung. ἐπτώχευσεν ist ebenso wie πλουτήσητε aorist. ingress., s. Blaß-Debr. § 231, Robertson Gr. 834.

Nach Heinr. wäre mit πλούσ. ὤν der dem Menschgewordenen verbliebene innere Reichtum des Sohnesbewußtseins (Mt 11 27 f.) gemeint (ὤν also part. praes.); aber obschon das Märchenmotiv des verborgenen Königs oder des Königs im Bettlergewand nicht so fern liegt (vgl. Dio Chrysost., Or. XIV a. E. p. 234 ... τὸν Ὀδυσσέα ἀκούοντες,

[1] Parallele bei P. nur noch I 8 11 δι' ὃν X. ἀπέθανεν; sonst setzt P. ὑπὲρ c. gen., vgl. Röm 14 15 Gal 2 20. — Für δι' ὑμᾶς haben CK Orig. u. a. min. (vgl. v. Sod.) δι' ἡμᾶς, entsprechend Orig. u. a. auch in der zweiten Hälfte ἡμεῖς ... πλουτήσωμεν. Die Zuspitzung auf die Leser wird wohl ursprünglich sein.

ὅτι πτωχὸς ὢν καὶ τοὺς μνηστῆρας αἰτῶν, οὐδὲν ἧττον βασιλεὺς ἦν καὶ τῆς οἰκίας κύριος)[1], so ist die Erklärung doch abzuweisen, da für die Beweisführung und Anwendung das Moment wesentlich ist, daß Christus seinen Reichtum aufgegeben hat. — Damit erledigt sich die Beziehung auf das arme Erdenleben des geschichtlichen (synoptischen) Jesus Mt 8 20 Par., auch die auf den von ihm um des Himmelreichs willen (Mt 19 12) geleisteten Verzicht auf Haus, Beruf, Familie (so zuletzt G. Kittel Jesus bei Paulus (ThStKr 1912, 376), obschon dann die Parallele zwischen Vorbild und Anwendung noch viel genauer sein würde: Jesus wäre dann im Sinn seiner eigenen Vorschrift Mk 10 28 ff. Vorbild wie Barnabas Apg 4 36 f. P. kann dies aber unmöglich gemeint haben, 1) weil er auch sonst nicht auf das konkrete Leben und Handeln Jesu von Nazareth exemplifiziert, wohl aber auf die vom Mythus gebotene Geschichte; 2) weil nur von Christi Verlassen des Himmels und nicht von Jesu Verlassen der Heimat Nazareth gesagt werden kann, daß es „der Korinther" wegen geschehen sei und daß die Kor. dadurch reich geworden seien. Die Vorbildlichkeit Jesu ist hier also von dem geschichtlich-menschlichen Niveau in das des Mythus erhoben. Daß Jesus während seines Erdenlebens tatsächlich auch κατὰ ἄνθρωπον arm war, braucht P. nicht gewußt und nicht bedacht zu haben, so wenig als aus Phil 2 7 mit Maurenbrecher Von Naz. nach Golg. 174 gefolgert werden muß, daß er Sklave (geworden) war; unmöglich ist die Einbeziehung freilich nicht (so Bls.). Die Erniedrigung zum Kreuzestod (vgl. Phil 2 8 Hebr 12 3) liegt in der Perspektive des Worts (Schl. u. a.), ist jedoch nicht direkt angedeutet. In jedem Fall ist die Stelle ein schlagender Beweis für die These, daß schon bei P. das Bild von Jesus ganz in den Mythus eingetaucht ist, wenn er sogar in der ethischen Paränese nicht auf das Vorbild des geschichtlichen Jesus, geschweige auf ein Wort desselben (anders Apg 20 35!), sondern auf die Tat des mythischen Christus verweist. Andrerseits zeigt die Stelle, welche starken ethischen Motive der christliche Mythus herausläßt. S. noch Juncker Ethik des P. I 193 ff., Bousset Kyrios Christos [2]105, W. Wrede Paulus 85, J. G. Machen The Origin of Paul's Religion 150, W. Mundle Das relig. Leben des Ap. P. 81 ff.

In dem Finalsatz kommt wieder die Paradoxie der Heilsökonomie zu treffendem Ausdruck, nämlich das Prinzip des Austausches der Qualitäten (5 21). Der Reichtum, den Christus[2] den Kor. schenkt (vgl. auch Röm 10 12), ist ebenso geistlich wie der, den die Vielen den Ap. zu danken haben 6 10 (nicht materiell wie die Gabe der Maz. 8 2); es ist das eschatologische Heil, mag es nun mehr auf schon erhaltenen Heilsbesitz, z. B. die Rechtfertigung oder Gerechtmachung 5 21, oder den Geist 5 5 1 22, bezogen sein, oder, was der Aorist πλουτήσητε gleichfalls zuläßt, auf die noch ausstehende Heilsherrlichkeit 5 8 Phil 1 23 (Cat.).

Ein neues Motiv, die Rücksicht auf die früher bezeugte Bereitwilligkeit und die Anfänge der Ausführung, worüber **V. 10. 11** handelt, wird **V. 10a** mit einer auf V. 8a zurückgreifenden Einleitung eingeführt (vgl. I 7 25. 40). γνώμη ist auch hier die nicht verpflichtende Meinungsäußerung des P. (s. J. Weiß z. St.), ein Rat, eine Anregung, in Hinweisen bestehend, die den Lesern die Befolgung nahe legen[3]. Man beachte, daß Zusätze, wie sie P. I 7 25 und 40 gab, und die eine gewisse Erregung verraten, hier fehlen; P. kann sich hier mit sachlichen Bemerkungen begnügen und seine Person — dank der durch Titus vermittelten Versöhnung — außerm Spiele bleiben lassen. ἐν τούτῳ ist ‘in dieser Angelegenheit’ (I 1 1 22), sonst ‘mit diesen Worten’, nämlich mit der V. 7 gegebenen

---

[1] Vgl. noch Mt 25 35 f. 42 f. Joh 1 10 f. Apk 3 20, die Hymne in d. syr. Thomas-Akten und dazu A. Meyer Die Verfasch. Jesu (Festgabe f. H. Blümner 450 f.), Philo somn. I 233 p. 655.

[2] Zu dem gut klassischen Gebrauch von ἐκείνου statt αὐτοῦ (das DG hier einsetzen), auch zu der korrekten Stellung vgl. Debr. § 248, 3; beides findet sich noch V. 14, II Tim 2 26 Joh 5 47, ersteres auch Röm 6 21.

[3] Eine treffliche Parallele s. Philo de fuga et inv. 171 p. 571 οὐ προτρέπει δὲ μᾶλλον ἢ γνώμην ἀποφαίνεται· παραινῶν μὲν γὰρ εἶπεν ἄν· μὴ σπείρητε κτλ., ἀποφαινόμενος δέ· „οὐ σπείρετε κτλ.“ Doch ist γνώμη bei Ph. stärker als παραίνεσις.

und V. 11 wiederholten Aufforderung. Der nun folgende Hinweis auf den Nutzen[1], den die Kor. haben können, ist darum mit γάρ an V. 10a angeschlossen, weil nur eine γνώμη, nicht eine ἐπιταγή, solch eine Motivierung erlaubt (vgl. Mt 5 29 f., wo die vorausgehende Anweisung Jesu durch die Begründung mit συμφέρει γάρ σοι in der Tat als „Klugheitsrat" gekennzeichnet ist). τοῦτο ist also die Beteiligung an dem Liebeswerk, nicht die Zurückhaltung, die P. übt (Mr., Plr., Kühl), der Inhalt, nicht die Form des Rates. In welcher Richtung der eigene Nutzen oder das eigene Interesse der Kor. hier in Frage kommt, zeigt **10b** ein mit οἵτινες = ‘die ihr doch, da ihr doch’ angehängter Relativsatz. Auch hier gilt wieder einmal: soviel Worte, soviel Rätsel: 1) was soll die seltsame Setzung ‘nicht nur das Tun, sondern auch das Wollen’, statt der zu erwartenden Folge ‘... Wollen ... Tun’, die pesch. eingesetzt hat, vgl. Phil 2 13 καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν?; 2) worauf bezieht sich das προ in προενήρξασθε[2] — auf die Gegenwart oder auf die Zeit des Zustandekommens der Kollekte in Maz.? und wie verhält sich der gemeinte „Anfang" zu der I 16 1–4 vorausgesetzten Situation?; 3) wie lange liegt nach ἀπὸ πέρυσι dieser Anfang jetzt zurück? Die ad 1 gegebene Schwierigkeit hat man auch durch Konjekturen zu beseitigen versucht: τελεῖν st. θέλειν (Michelsen), was sachlich wegen ἐπιτελέσατε unmöglich ist, oder οὐ μὲν ... ἀλλὰ (ohne καί, so Baljon). Gegen eingreifende Änderungen spricht jedenfalls der Umstand, daß die Unterscheidung zwischen „Wollen" und „Tun" auch weiterhin die Ausführung beherrscht, vgl. V. 11 f., sodann die Betonung des ἐπιτελέσαι, woraus folgt, daß auch das ποιεῖν sich in einem Anfangsstadium befindet, womit auch Baljons Konjektur erledigt ist[3]. Warum wird nun aber der Unterschied zwischen π. und θ. gemacht, und warum fällt größerer Nachdruck auf letzteres? Nicht weil θέλειν ‘willig, gern tun’ hieße (so Rück.), oder den fortdauernden Willen zur Fortsetzung und zum Abschluß des Werkes bezeichnen könne (s. bei Mr.-Hnr.)[4], sondern der Grund ist darin zu suchen, daß die Erklärung der Bereitwilligkeit schon weit zurück liegt, seinerzeit wohl mit einem gewissen Enthusiasmus, vielleicht auch einigermaßen spontan, abgegeben ward und große Hoffnungen weckte, während andrerseits die Ausführung dem nicht entsprach, vielmehr eben in den „Anfängen" stecken blieb. Verwunderlich bleibt die Verbindung τὸ θέλειν προενήρξασθε auch so; denn man würde lieber die Reihe aufstellen: Auffassung des Plans — Anfang der Ausführung — Durchführung des Plans. Offenbar ist προενήρξ. zunächst wegen ποιεῖν gewählt und θέλειν nachträglich ihm auch noch subsumiert, was insofern erträglich ist, als ja das inzwischen ins Stocken geratene Werk nur dann vollendet werden kann, wenn ein neuer Aufschwung des „Wollens" erfolgt.

ad 2: Die Ergänzung ‘vor den Maz.’ (so die Meisten) liegt nach dem Vorausgegangenen wirklich sehr nahe und würde auch abschließend die Betonung des θέλειν gut erklären, hätte aber doch angedeutet sein müssen, da die Maz. inzwischen vor anderen Personen zurückgetreten sind, und προενήρ-

[1] Anders als I 6 12 zeigt hier συμφέρει einen gewissen (nur nicht allzu äußerlich zu nehmenden) Nutzen oder Vorteil an, s. J. Weiß z. St., vgl. I 7 35 10 33. Etwas anfangen und dann nicht durchführen ist töricht (vgl. Lk 14 28–30) und schädigt natürlich auch die sittliche Haltung.

[2] Dafür D*G ἐνήρξασθαι cf. Gal 3 3 Phil 1 6 und zu V. 6.

[3] Zu dem Artikel beim Infin., wie 9 1 und Phil 1 29, vgl. Debr. § 399.

[4] θέλειν wie προθυμία V. 11 wird nicht nur die innere Zustimmung bedeuten (Bt.), sondern (brieflich wie mündlich) geäußerte Bereitwilligkeit.

ξασθε vielmehr an das προενήρξατο (sc. Τίτος) V. 6 erinnert, womit es möglicherweise auch zusammenfällt; eine Vergleichung mit den Maz. könnte höchstens implicite gegeben sein, insofern das θέλειν der Maz. offenbar eben erst zutage getreten ist, also viel später als das der Kor. Jedenfalls wird deutlich zwischen einem früheren Stadium und dem jetzt durch T. in die Wege zu leitenden Abschlußstadium unterschieden (ähnlich auch Bchm., Ltzm.). In dies Anfangsstadium muß einerseits die V. 6 angegebene grundlegende Aktion des T. hineingerechnet werden, andrerseits die I 16 1–4 gegebene Anweisung samt der vorauszusetzenden Anfrage der Kor. und dem folgenden Beginn der Ausführung (s. o. S. 249), und zwar ist die Bereiterklärung der Kor. entweder mit jener Anfrage identisch oder mit der ersten Reaktion der Gem. auf I 16; der Anfang des ποιεῖν fällt in jedem Fall in die ersten Wochen nach Empfang von I.

Mit ἀπὸ πέρυσι (ad 3) ist nun für dies Anfangsstadium eine zeitliche Fixierung gegeben, wobei man freilich zwischen den verschiedenen, eben angedeuteten Phasen desselben schwanken kann: man könnte z. B. sehr gut τὸ θέλειν προενήρξ. ἀ. π. enger zusammenschließen, also die Fixierung auf den Brief der Gemeinde zu Kor. oder ihre Aufnahme von I 16 zuspitzen; doch kann auch der Anfang der Ausführung mit eingerechnet sein. Zwischen den Anfang in Kor. und den gegenwärtigen Moment ist nun ein Jahreswechsel gefallen.

ἀπὸ πέρυσι kommt im N.T. nur noch 9 2 vor, πέρυσι (ohne ἀπό) findet sich jedoch noch bei Hermas Vis. II 1 1 und 3 in der Bedeutung 'im vorigen Jahre', so auch bei klass. Schriftstellern, Plato Prot. 327 D, Lucian, Plut., Philostr. Heroic. I 33 p. 670, und in den Papyri vgl. Oxy. III 488, 31 π. = im vorigen Steuerjahr; I 114, 12; ja auch im Neugriech. vgl. Thumb Griech. Sprache im Zeitalter d. Hellen. 165, Deißm. Neue Bibelst. 48 f., Ebeling Wörterb. z. W.; Kirchenväterst. bei Lietzm. Darnach kommt die abgeblaßte Bedeutung 'früher' kaum in Frage. ἀπό π. heißt also 'seit vorigem Jahre', vgl. auch περύσινος 'vorjährig', z. B. Hermas Vis. II 1 1, Mart. Agap. Eiren. etc. 5 (Knopf Märtyrerakten S. 90). Dann kann, je nach dem Zeitpunkt der Äußerung im Jahre, das Ereignis 1 bis 23 Monate zurückliegen; aber daß weniger als etwa 3 oder mehr als 18 Monate verstrichen sein sollten, ist wenig wahrscheinlich (s. Zahn Einl. [3] I 228).

Bleibt schon so ein gewisser Spielraum (etwa 3 bis 18 Monate), so kompliziert sich die Bestimmung noch mehr durch den Umstand, daß wir nicht absolut sicher sagen können, welche Jahresberechnung P. voraussetzt, ob a) die jüdisch-kirchliche (Anfang: Frühling), b) die jüdisch-bürgerliche = mazedonisch-syrische (Anfang: Herbsttag-und-nachtgleiche), c) die athenische (Mittsommer), d) die römische (Anfang: 1. Januar; so Zahn a. a. O. mit dem Hinweis, daß Philippi, wo P. vielleicht schrieb, wie Kor. römische Kolonien waren). Jedenfalls muß P., wenn er über einen bestimmten Jahreswechsel hinaus rechnete, einen solchen vorausgesetzt haben, der auch den heidenchristlichen Lesern geläufig war; also scheidet a aus (so Hfm.), und wir haben nur die Wahl zwischen b, c und d. Nun haben wir zwei annähernd sichere Kalenderdaten: die Abfassung von I vor Pfingsten, und die von II etwa im Herbst (s. o. S. 26 ff.). Die Frage ist, ob beide Daten in dasselbe Jahr (Jan./Dez. = d) fallen können oder in zwei aufeinanderfolgende Jahre gelegt werden müssen. Wenn c zugrunde liegt, wäre die Verlegung beider Briefe in dasselbe Jahr (57) angängig; zur Not könnte dann auch noch nach b gerechnet sein. Die Verteilung auf zwei Jahre macht sich am besten, wenn d zugrunde liegt, ist aber auch unter Voraussetzung von b möglich, wenn II B kurz vor dem Jahreswechsel (nach b) geschrieben ist. Da die Zahl und Dauer der Zwischenereignisse die Unterbringung der Briefe in einem Jahr widerraten (s. o. S. 26 ff.), so ergibt sich als die wahrscheinlichste Rechnung die

römische (d). Zwischen der Bereiterklärung der Kor. (vor oder nach Passa) und der Abfassung von II 8 liegen dann etwa 18 Monate[1].

Ganz natürlich schließt sich nun **V. 11** der konkrete Vorschlag an, der zugleich das συμφέρον erläutert: es empfiehlt sich, wenn man nicht durch andere beschämt werden will (9 4), nachdem man etwas „gewollt" hat, es auch zu tun, und nachdem man angefangen hat, auch zum Ende zu kommen — beide Antithesen sind in τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε gefühlt; vgl. Phil 1 6 I Reg 3 12 Lk 14 29 f., andererseits Röm 7 15 ff.

Der Finalsatz **V. 11b** bringt einen hier noch nicht erwarteten neuen Gedanken, der nun bis V. 15 die Ausführung beherrscht: Bereitwilligkeit und Abschluß (das ἐνάρξασθαι ποιῆσαι ist also übersprungen) sollen gleicherweise (καθάπερ ... οὕτως wie I 12 12 u. ö.) im richtigen Verhältnis zu (ἐκ) dem Besitz, dem „Vermögen" stehen.

ἡ προθυμία τοῦ θέλειν findet sich auch Plato Leg. III p. 697D und ist ähnlich pleonastischer Ausdruck wie Phil 3 21 τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι, etwa 'der Eifer oder die Bereitwilligkeit zu wollen, die willige Bereiterklärung'. προθυμία ist bei P. nur in IIB häufig, vgl. noch V. 12, 19, 9 2; sonst s. nur noch Apg 17 11, weiter I Klem 2 3 33 1 σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν, Hermas Sim. V 3 4 προθυμίαν ... τῆς ἀγαθοποιήσεως. Für ἐπιτελεῖν 'zur Ausführung bringen' vgl. 7 1 Röm 15 28; von Leistungen, Opfergaben ist es auch I Klem 40 1—3 gebraucht. ἐκ ist 'entsprechend', vgl. Xenophon Anab. IV 2, 23, Oecon. VII 11 ἐκ τῶν δυνατῶν; Kühner-Gerth II 1 S. 461g. Diese Bedeutung ergibt sich hier aus V. 12, wo καθὸ ἐὰν ἔχῃ offenbar das ἐκ τοῦ ἔχειν wieder aufnimmt (gegen Hfm.).

Man erwartet hier etwa 'daß der Bereiterklärung auch die Durchführung entspreche oder folge'; aber P. sieht sich genötigt, zu betonen, daß er seine Wünsche durchaus ihrem Vermögen anpasse und nichts Übermäßiges von ihnen erwarte. Offenbar hatte sich neuerdings eine gewisse Müdigkeit und Unwilligkeit der Kor. bemächtigt, die sich besonders gegen die vermeintliche Zumutung wehrte, sie müßten sich ganz ausgeben — wie es die Maz. getan haben — oder sie müßten so viel weggeben, daß sie selbst verarmten und die Jerusalemer Überfluß bekämen. P. weist, um den Eifer wieder anzufachen, solche Auffassung von sich ab. Mit καθάπερ ἡ προθ. τ. θ. scheint er anzudeuten, daß ja die Kor. selbst nur zu einer ihrem Vermögen entsprechenden Beisteuer sich bereit erklärt hätten, daß also auch nicht mehr von ihnen erwartet werde; vielleicht sind indes auch zwei Gedanken zusammengeschoben: wie die προθ. τ. θ., so soll auch das ἐπιτελ. (Platz haben), (und dies) ἐκ τοῦ ἔχειν. Diese Konzession der Billigkeit stimmt nun freilich nicht ganz zu der genauen und nachdrücklichen Beschreibung des über das ἔχειν hinausgehenden Eifers der Maz. in V. 1 – 5 (ἐκ τοῦ ἔχειν = κατὰ δύναμιν!), deren Sinn nunmehr der ist, daß die Maz. mehr geleistet haben als — er von den Kor. erwartet, eine Unstimmigkeit, die noch greller in V. 12. 13 hervortritt, wo beinahe ein versteckter Tadel gegen die Maz. ausgesprochen scheint, wie wenn ein Jünger Jesu, etwa einer von denen, die die Verschwendung der Salbe mißbilligten (Mk 14 4 f.), auch die vom Herrn gelobte Witwe im Tempel hätte tadeln wollen, weil sie ὅλον τὸν βίον αὐτῆς (Mk 12 44) weggab und nun selbst in Verlegenheit kam und anderen zur Last fiel. Offenbar hat P. diesen Widerspruch nicht bemerkt: V. 1 ff. vergegenwärtigte er sich einfach den überwältigenden Erfolg in Maz., um damit die Kor. anzufeuern, und V. 11 ff. gibt er

[1] So auch Oxy. P. I 114, 12 nach der Berechnung von Bchm.

sich den nüchternen Erwägungen hin, wie sie die Situation in Kor. erfordert. Die Formulierung in **V. 12** ist freilich recht ungeschickt und nicht recht deutlich. Isoliert man den V., dann ist der Sinn: nur ein Versprechen, das man auch erfüllen kann, ist (vor Gott und Menschen) wohlgefällig. Der Zusammenhang (V. 11 u. 13) widerrät jedoch diese Beschränkung auf die προθυμία τοῦ θέλειν, fordert vielmehr die Ausdehnung des Gedankens auch auf die Leistung, vgl. einerseits καθὸ ἐὰν ἔχῃ[1], das offenbar dem (ἐπιτελέσαι) ἐκ τοῦ ἔχειν V. 11 (auch dem ὅ τι ἐὰν εὐδοκῶται I 16 2) entspricht — beide Wendungen sind wohl durch Prov 3 27 f. angeregt (s. auch Tob 4 8 B!)[2]; vgl. anderseits V. 12, wo deutlich von den unerwünschten Folgen einer übermäßigen Beisteuer gesprochen wird, die paradox sehr wohl eine 'Beisteuer aus dem, was man nicht hat' (nämlich nicht zum Weggeben hat) genannt werden kann, ganz entsprechend dem ὅλον τὸν βίον αὐτῆς Mk 12 44 (nur daß Jesus gerade diese Gabe besonders „wohlgefällig" findet). Möglich wäre auch die Erklärung: eine Beisteuer wird beurteilt nach dem Besitz des Gebers; an die Gabe des Armen wird der Maßstab seines wirklichen Besitzes angelegt, nicht der eines größeren Besitzes, den er nicht hat; vgl. die jüdischen und griechischen Parallelen zu Mk 12 41 ff. bei Wettst., A. Drews Markus-Ev. 230 f., H. Haas Das Scherflein der Witwe 20, 77. Der Grundsatz gilt sowohl für Gemeinde und Provinz als Ganzes als für jeden Einzelnen: Achaja braucht nicht so viel zu geben wie Maz., wenn es weniger leistungsfähig ist, und der Arme nicht so viel wie der Vermögende.

Zu πρόκειται 'vorliegt', 'sich äußert', nicht 'verwirklicht ist' vgl. Hebr 12 1 f., Philo bei Lösner Observat. ad N. T. e Philone. Al. p. 311 f., z. B. quis rer. div. haer. 1 p. 473. καθ' ὃ ἐὰν ἔχῃ ist = κατὰ δύναμιν, vgl. Xenoph. Memor. IV 3, 16 f. κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι, doch ist bei Xen. 'nicht weniger', an unsr. St. 'nicht mehr' gemeint.

εὐπρόσδεκτος (vgl. zu 6 2) ist hier als Terminus der Opferlehre gebraucht, vgl. Schol. zu Aristoph. Pax 1054 κατανοεῖν εἰ εὐπρόσδεκτος ἡ θυσία Röm 15 16 I Petr 2 5 I Klem 40 3. 4. Zu ergänzen ist wohl 'Gotte und den Empfängern', vgl. I Petr 2 5 I Klem 40 4 Röm 15 31. Ob mit Absicht im negativen Satz der Indikativ gesetzt ist, statt des Konjunktivs im positiven, ist schwer zu sagen; der Konj. bezeichnet die verschiedenen Möglichkeiten, die sich ergeben können, vgl. I 16 2, der Indik. faßt die Tatsache οὐχ ἔχει ins Auge. Zu dem Wortspiel vgl. Alciphron. Ep. I 19 (Schepers; 16 p. 49 Hercher Ep. Gr.) οὐκ ἤτησά σε ἃ ἔχεις, ἀλλ' ἃ μὴ ἔχεις. ἐπεὶ δὲ οὐ βούλει ἃ μὴ ἔχεις ἕτερον ἔχειν, ἔχε ἃ μὴ ἔχεις.

Mit **V. 13 f.** wird das Urteil εὐπρόσδεκτος V. 12 begründet (γάρ): weder Gott noch den Empfängern wäre es lieb, wenn die Gabe die Geber zu Notleidenden machte. Kurz, prägnant und anakoluth ist der Gedanke gefaßt. Wie ἵνα mit Konj. V. 7 den Imperativ vertritt, so hier οὐ ... ἵνα den Prohibitiv: 'es soll (nämlich) nicht für andere Entspannung (eintreten), für euch (aber)[3] Not, sondern ebenmäßig (soll es geschehen)'. Die meisten Herausgeber und Erklärer ziehen ἀλλ' ἐξ ἰσότητος zu V. 14. Aber der Rhythmus tritt viel besser heraus, wenn man auch die dritte knappe Wendung enger mit den zwei ersten verbindet und erst hinter ihr Doppelpunkt setzt. Die Antithese 'andere — ihr' ähnlich schon V. 8 (vgl. auch Joh 4 38); zu dem Gegensatz 'Erleichterung — Not' vgl. II Thess 1 7 und v. Dobsch. z. St. Den „Armen" der Jerusalemer Gemeinde ἄνεσις zu verschaffen, ist das praktische Ziel der Spende, was somit deutlich

[1] ℵ *DGL setzen ἂν für ἐὰν, vgl. Blaß-Debr. 107; K setzt τις ein.

[2] Dächsels Annahme z. St., daß P. hier die in der kaufmännischen Geschäftssprache üblichen Abkürzungen und technischen Ausdrücke gebrauche (vgl. seine Übersetzung), scheint mir nicht nötig.

[3] In WK ist δέ hinzugesetzt, daher v. Sod. und Vog. ein [δέ] in den Text aufnehmen; aber warum sollte A δέ gestrichen haben?

hervortritt. Die Gemeinden von Achaja werden dann also sicherlich vermögender gewesen sein als die von Judäa. Der Grundsatz atmet die den ganzen Passus charakterisierende Nüchternheit: man stopft kein Loch, indem man ein neues aufreißt (vgl. Mk 2 21 f.) oder vielmehr: man „übertreibe" die Wohltätigkeit nicht dahin, daß man selbst Schaden leidet, man liebe den Nächsten nicht ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν Barn 1 4 4 6 19 5 (s. m. Komm. in Lzm.s Handb. z. d. St.). Paulinisch ist eigentlich das Gegenteil, vgl. 1 6 4 12 12 15; auch die Maz. müssen nach V. 1 – 5 mehr an diese spezifisch christliche Gesinnung sich gehalten und also ihre θλῖψις vergrößert haben. Aber P. macht den Enthusiasmus, von dem er selbst beseelt ist, nicht zur allgemeinen Regel (vgl. 1 7 6 f.); er freut sich, wenn, ohne Druck von seiner Seite, enthusiastische Opferwilligkeit eine Gemeinde ergreift, paßt jedoch da, wo die Stimmung nicht zu Außerordentlichem geneigt ist, seine Regeln dem gesunden Menschenverstand an (vgl. Röm 12 3 !).

ἰσότης ist also das Prinzip und Stichwort seines „besonnenen" Rates, Gleichheit im Anteil an den nötigsten Lebensgütern soll durch Geben und Nehmen erreicht werden, nichts Anderes[1]. Dies Wort, das in LXX nur zweimal, und zwar ohne hebräisches Äquivalent, und in der urchristl. Lit., einschließlich Apologeten, nur noch Kol 4 1 vorkommt, ist ein Terminus der hellenistischen Philosophie, wie aus dem reichen Gebrauch bei Philo, namentlich dem Traktat περὶ ἰσότητος (quis rer. div. haer. 141 – 206 p. 493 – 502) hervorgeht[2]; vgl. auch Lucian epist. Cronic., bes. 19, 22.

V. 14 gibt nun die Erläuterung des Ausdrucks ἐξ ἰσότητος. In grammatischer Hinsicht setzt der Telegrammstil von V. 13 sich fort: zunächst ist **V. 14a** gewissermaßen Apposition zu V. 13 und so frei an diesen ἵνα-Satz angefügt, daß V. 14b ein weiterer ἵνα-Satz davon abhängig gemacht werden kann. Als verbum finit. ist γένοιτο oder γίνεται zu denken oder aus dem folgenden ἵνα . . . γένηται zu ergänzen. Die Wendung γίνεσθαι εἰς heißt hier ‚sich verwandeln in . . .', vgl. Debr. § 145, 1; 157, 1. Beide Satzhälften (a und b) stellen eine Antithese dar, in der der Ausgleich zum Ausdruck kommt: die Tat und die, eine Umkehr der Verhältnisse darstellende Vergeltung, vgl. Mk 10 29 f. Par. Noch einmal findet sich eine Berührung mit der synopt. Geschichte von der Witwe im Tempel, vgl. ἐκ τοῦ περισσεύοντος – ἐκ τῆς ὑστερήσεως Mk.; doch will P. hier nur dem Geben ‚aus dem Überfluß oder Überschuß' das Wort reden, das nach dem Evang. nur eben das Gewöhnliche ist (vgl. πάντες Mk); von einer außerordentlichen Leistung will er hier nichts wissen. περίσσευμα bei P. nur hier, sonst im N. T. nur noch Mt 12 34 Mk 8 8 Lk 6 45; ὑστέρημα s. noch 9 12 11 9 11 6 17 und v. Dobsch. zu I Thess 3 10. Nur die erste Hälfte der Antithese ist freilich völlig klar. Der νῦν καιρός ist die Gegenwart, in der die notleidende Jerusalemer Gemeinde die Mildtätigkeit der vermögenderen Brudergemeinden in Anspruch nehmen muß, vielleicht auch

[1] Ganz ähnlich urteilt Philo de spec. leg. II 72 p. 284 ἐπεὶ δ' οὐ πάντες πρὸς μεγαλοφροσύνην πεφύκασιν, ἀλλ' εἰσὶν ἥττους ἔνιοι χρημάτων ἢ οὐ σφόδρα εὔποροι, καὶ τούτους ἐδικαίωσεν εἰσφέρειν ἃ μὴ λυπήσει διδόμενα. – ἐξ ist auch hier ‚auf Grund von, nach dem Maßstab, Grundsatz von' wie ἐκ τοῦ ἔχειν und ἐξ ἴσου Polyk. ad Phil. 4 2 1 Philo qu. r. d. h. 191 p. 499 a. E., also ‚auf Grund der Gleichheit'.

[2] S. daraus bes. 145 p. 493 ἀναγκαία δέ ἐστιν ἰσότητος ἰδέα καὶ ἡ διὰ ἀναλογίας, καθ' ἣν καὶ τὰ ὀλίγα τοῖς πολλοῖς καὶ τὰ βραχέα τοῖς μείζοσιν ἴσα νενόμισται, vgl. noch de spec. leg. IV 165 p. 363, de migr. Abr. 173 p. 463, weiter s. Aristot. Index s. v., bes. Polit. V 1 ff. p. 1301 b.

weiter die jetzige Zeit vor der Parusie, Röm 8 18 Mk 10 30 (vgl. u. S. 259 f.). Die zweite Hälfte ist dagegen weniger deutlich; offenbar setzt sie eine völlige Umkehr der beiderseitigen Lage voraus, beinahe möchte man sagen: als Folge überreicher Hilfe, wodurch die θλῖψις (das ὑστέρημα) von Jeruſ. auf Kor. übergegangen ist, und die ἄνεσις (das περίσσευμα) von Kor. auf Jeruſ., ſo daß ein Teil der korinth. Gabe wieder nach Kor. zurückfließen muß; das Ziel wäre (annähernde) Beſitzgleichheit von Jeruſ. und Kor. Für dieſe erſte Erklärung ſpricht der Abſchluß der Betrachtung **V. 14b. 15**, in dem 1) als Reſultat die eingetretene ἰσότης bezeichnet iſt (ὅπως γένηται ἰσ. nimmt ἐξ ἰσότ. wieder auf[1]) und 2) — worauf wohl der Nachdruck liegt — der ganze Vorgang durch ein altteſt. Vorbild ſeine Beleuchtung erfährt (vgl. 1 10 11). Dies Zitat nämlich, Ex 16 18, mit geringer Variation aus LXX genommen (LXX ſetzt in a das Verb voran und in b τὸ ἔλαττον für τὸ ὀλίγον; letzteres in LXX A^a nach unſ. St. einkorrigiert)[2], beſchreibt das Wunder beim Mannaſammeln, wodurch der Gegenſatz von Überfluß und Mangel ausgeglichen wurde. Was in der Wüſte bei den Iſraeliten durch ein Wunder zuſtande kam, ſollen die zwei chriſtlichen Brudergemeinden auf dem Wege des freiwilligen Ausgleichs herbeiführen.

Sehr merkwürdig iſt, daß Philo in ſeinem Traktat περὶ ἰσότητος dasſelbe Zitat anführt a. a. O. 191 p. 500: ἔτι τοίνυν τὴν οὐράνιον τροφὴν — σοφία δέ ἐστιν — τῆς ψυχῆς, ἣν καλεῖ μάννα, διανέμει πᾶσι τοῖς χρησομένοις θεῖος λόγος ἐξ ἴσου πεφροντικὼς διαφερόντως ἰσότητος. μαρτυρεῖ δὲ Μωυσῆς λέγων· (folgt Ex 16 18 LXX) ... ὃ γὰρ ἐπέβαλεν ἑκάστῳ, τοῦτ' ἀπεκληρώθη προνοητικῶς, ὡς μηθ' ὑστερῆσαι μήτ' αὖ περιττεῦσαι. Ein Traditionszuſammenhang zwiſchen P. und Philo iſt mir hier ſehr wahrſcheinlich; P. ſchöpft dann aus helleniſtiſcher Thoraauslegung; vgl. auch de spec. leg. IV 187 f. p. 367.

So hätte P., nachdem die Überſiedelung der Galiläer nach Jeruſ. und die teilweiſe Kommuniſierung des Beſitzes in Jeruſ. (Mk 10 28 ff. Apg 2 44 f. 4 32) zu völliger Verarmung geführt hatte, eine zweite ökonomiſche Aktion in Szene geſetzt, deren Ziel Beſitzesgleichheit der chriſtlichen Gemeinden geweſen wäre und die durch einen doppelten Ausgleich in zwei Stadien erreicht werden ſollte.

Vgl. denſelben Grundſatz und entſprechende Maßnahmen bei Xenophon Cyropaed. VIII 6 23 καὶ γὰρ ὁ Κῦρος λαμβάνων παρ' ἑκάστων ὧν ἀφθονίαν εἶχον οἱ διδόντες, ἀντεδίδου ὧν σπανίζοντας αὐτοὺς αἰσθάνοιτο, 2 22, Plut. Lycurg. 24 p. 54, Livius VI 15 9.

Schwierigkeiten bereitet dieſer ſehr anſchaulichen Auslegung allein das beſtimmte Zeitmoment ἐν τ. νῦν κ., da man demgegenüber im Folgeſatz unwillkürlich ein 'ſpäter einmal' ergänzt. Dann ergibt ſich der Gedanke, daß wenn ſpäter einmal Kor. in Not gerät und Jeruſ. „Überfluß" hat, dann Jeruſ. durch eine gleiche Spende in treuer Vergeltung den Kor. helfen wird, und die ἰσότης iſt der Ausgleich, der ſowohl jetzt wie ſpäter durch ähnliche Aktion erreicht wird, wie auch das Zitat dann zweimal ſeine Erfüllung findet. Hier liegt vielleicht das Bedenkliche dieſer zweiten Erklärung: das Moment der Wiederholung iſt nicht ausgedrückt. Eine dritte Erklärung ſetzt für 'ſpäter einmal' das techniſche ἐν τῷ ἐρχομένῳ καιρῷ (vgl. Mk 10 30 Barn 4 1), verlegt alſo die Vergeltung auf den Tag des Gerichts, wo die Heiligen von Jeruſ. für die kor. Brüder eintreten als Zeugen ihrer Opferfreudigkeit und ihre Aufnahme in das Reich der ewigen Hütten erwirken (vgl. Lk 16 9), oder mit ihrem Überſchuß an Heiligkeit und an Geiſtesgaben dem noch vorhandenen Mangel der

[1] Über den Wechſel von ὅπως und ἵνα ſ. Robertſon Gramm. p. 985 f.

[2] Zu ergänzen iſt in LXX συνλέξας (Ex 16 17), für die Anwendung dagegen ἔχων (ſo Ltxt.), vgl. Lucian fugit. 29 a. A. ὁ τὴν κιθάραν sc. ἔχων.

Kor. aushelfen, vgl. Kol 1$_{24}$ (so viele kathol. Ausleger). Gegen diese Auslegung kann man jedoch das Fehlen einer Hindeutung auf den eschatologischen Termin (z. B. eines ἐν τῷ ἐρχομένῳ καιρῷ oder ἐν τῇ κρίσει, vgl. Mk 10$_{30}$) anführen, sodann das Unpaulinische des Gedankens — Kol 1$_{24}$ ist doch nur Analogie auf anderem Gebiet —, endlich den Umstand, daß die Erzielung der ἰσότης und das Zitat hierin nicht aufgehen wollen. So wird denn vielfach eine **vierte** Erklärung gewählt: wie P. Röm 15$_{27}$ die Mitteilung fleischlicher Güter als Vergeltung für die Mitteilung geistlicher Güter auffaßt, so könnte er hier — in umgekehrter Folge oder ein drittes Glied anschließend — als Dank für den Empfang der Hilfe für leibliche Notdurft die (erneute) Mitteilung charismatischer Gaben (vgl. Röm 1$_{11}$f.) von Jerus. an Korinth in Aussicht nehmen, etwa Fürbitte, Förderung durch Zuspruch und Beispiel (so Sick.)[1], vgl. 9$_{12}$f. Hermas Sim. II. Gegen diese Beziehung spricht nur, daß ja die Verschiedenheit der Vergeltungsgabe auch an uns. St. angedeutet sein müßte, vor allem daß auch bei dieser Auslegung die Idee des völligen Ausgleiches nicht zu ihrem Rechte kommt, vielleicht auch, daß P. mit geistigen Einflüssen, die von Jerusalem kamen, oft schlechte Erfahrungen gemacht hat und sie daher kaum ohne Einschränkungen seinen Gemeinden anwünschen konnte (vgl. Ltzm.). Also ist daran festzuhalten, daß die Folge von Aktion und Reaktion beiderseits auf dem Gebiet materieller Hilfsleistung gesucht werden muß (Plr., Schm. u. a.), und ist zwischen der **ersten** und **zweiten** von uns vorgetragenen Erklärung die Wahl offen zu lassen.

Ic. **Eine ἐπιστολὴ συστατική für Titus und zwei (ungenannte) Brüder, die mit der Einbringung der Kollekte in Kor. beauftragt sind V. 16—24.**

Der Abschn. knüpft an V. 1—6 an, denn er setzt die V. 6 abgebrochene „Erzählung" fort (Hnr.): ἔδωκαν V. 5 ... εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον V. 6 ... τὴν παράκλησιν ἐδέξατο ... ἐξῆλθεν V. 17 ... συνεπέμψαμεν V. 18 und V. 22. Es ist wohl seltsam, daß sich im vorliegenden Text zwischen die Mitteilung, daß P. den T. ersucht habe, sich der Sache in Kor. anzunehmen (V. 6), und der dankerfüllten Erzählung, daß T. dem Gesuch entsprochen und sich auf die Reise nach Kor. begeben hat (V. 16f.), ein paränetisches Stück, das den Eifer der Kor. wecken soll, wie eine Einlage einschiebt. Die Einlage ist hier zwar nicht so störend, wie die zwischen 2$_{14}$ und 7$_4$, aber doch verwunderlich genug. Da uns schon der Übergang von V. 6 zu 7 zu schaffen machte, andrerseits V. 24 in eine fragmentarische Paränese ausläuft, wäre auch hier zu erwägen, ob vielleicht durch Blättervertauschung die zwei etwa gleichlangen Abschn. b und c ihre Stelle gewechselt haben (s. noch u. S. 268 zu V. 24).

α) **V. 16f. Die Haltung des Titus.**

Seine Mitteilung über die Haltung des Titus V. 16f. beginnt P. mit einem Dankesruf, vgl. 9$_{15}$ 2$_{14}$ I 15$_{57}$, ähnlich II Esr 7$_{27}$ (vielleicht Vorbild für uns. St.). Der Eifer, den T. zeigte, muß dem P. eine freudige Überraschung gewesen sein und darum ein wunderbarer Erweis göttlicher Beeinflussung des Menschenherzens. Angesichts der vortrefflichen Eindrücke, die T. nach 7$_{13}$ff. aus Kor. mitgebracht hatte, scheint uns der Enthusiasmus, den P. hier zur Schau trägt, freilich zunächst nicht sehr begreiflich. Wahrscheinlich hatte T. bei dem letzten Aufenthalt in Kor. noch nicht viel Bereitwilligkeit für die Sache

[1] Weniger gut Bchm., der in voller Angleichung an Röm 15 die Übermittlung des Jerusalemer περίσσευμα der Mitteilung der korinth. Gaben vorangegangen denkt.

gefunden. Die παράκλησις von V. 6 erhält so den Charakter einer Zumutung, eines schwierigen Auftrags, und das Erfreuliche war, daß T. trotzdem er wußte, daß es nicht leicht für ihn sein werde, die Kor. zu reicher Beteiligung zu bewegen, dennoch auch die neue heikle Sendung auf sich nahm. Das Präsens διδόντι, das doch eigentlich einen dauernden oder ständig sich erneuernden Impuls ausdrückt, ist hier fast noch verwunderlicher als in I 15 57 (s. J. Weiß z. St.), da ja hier noch seine Auswirkung und zwar in zwei einmaligen Handlungen (ἐδέξατο und ἐξῆλθεν) beschrieben ist. Begreiflich daher, daß in DG d e vg boh. pesch. u. a., also hauptsächlich in W-Zeugen, δόντι dafür eingesetzt ist, was man aber als erleichternde Korrektur anzusehen hat (ähnlich I 15 57 und I Thess 4 8). „Eifer eingeben" ist eigentlich eine einmalige Inspiration, s. II Esr 7 27. Offenbar will P. betonen, daß der Eifer des T. ihm gegenwärtig vor Augen steht; auch ist möglich, daß die Aoriste Handlungen beschreiben, die noch im Vollzug begriffen sind, d. h. daß T. noch vor der Abreise stand. „Denselben Eifer für euch" fordert genau genommen die Ergänzung „wie der, den ich für euch hege", denn der Ton liegt auf Titus (also nicht: für euch . . . wie für die Thessalonicher, Chrys.). Aber von seinem eigenen Eifer für Kor. hat P. weder in B Ib noch in Ia gesprochen, wohl von dem großen Eifer für Jerus., den die Maz. an den Tag gelegt haben, vgl. Ia und V. 8 (διὰ τῆς ἑτέρων σπουδῆς). Diese Begeisterung der Maz. hat er also wohl im Auge (Ltzm.), und was er bei T. fand, war derselbe Eifer, um für Jerus. auch in Kor. Propaganda zu machen; um T. abermals der Gemeinde zu Kor. zu „empfehlen", nennt er die Freudigkeit, die T. ergriff, „Eifer für euch", d. i. Eifer um euch in der Organisation des Hilfswerks für Jerusalem zu helfen und euch zu einem euer würdigen Ertrag zu verhelfen. Man sieht, V. 16 greift auf Ia zurück oder schließt an Ia an!

V. 17 beschreibt die Wirkung der göttlichen Eingebung und die Betätigung des von Gott eingegebenen Eifers (ὅτι ist ähnlich explikativ wie V. 2). Die erste Wendung bezieht sich auf die Unterredung, die P. nach V. 6 mit T. hatte. Zu παράκλησιν δέχεσθαι ist 6 1 τὴν χάριν τ. θ. δέχ. und I Thess 1 6 2 13 δέχ. τὸν λόγον τ. θ. zu vergleichen; es ist ‚auf die Bitte eingehen'. Schwierig ist die zweite Wendung: sie will den großen Eifer malen, der in T. bei der Unterredung aufflammte und der ihn bis zu seinem Weggehen und weiterhin beseelte.

σπουδαῖος in der Bibel nur noch V. 22 und Ez 41 25, weiter Ignat. ad Pol. 3 2 und Herm. Vis. III 1 2: immer in der einfachen Bedeutung ‚eifrig, begierig', noch nicht in dem technischen Sinn, den die Philosophen (Plato, Philo u. v. a.) damit verbinden; häufiger bei den Apologeten.

Der Komparativ σπουδαιότερος (vgl. V. 22) könnte eine Steigerung zu τ. αὐτὴν σπ. V. 16 sein (‚ja noch eifriger' Bchm. oder ‚mit erhöhtem' oder ‚mit wachsendem Eifer') und, mit ἐξῆλθεν verbunden, sagen wollen, daß die Freudigkeit bei seinem Weggang noch gewachsen war. Möglicherweise vertritt der Komp. aber nur einen Elativ „sehr eifrig" (Debr. § 244, 1). Jedenfalls muß er mit αὐθαίρετος (s. zu V. 3) verbunden werden.

Die Betonung der Spontaneität des T. scheint sich mit dem anfänglichen Hinweis auf göttliche Eingebung zu stoßen; aber auch in V. 1–3 ist das „spontane" Handeln der Maz. zunächst aus „verliehener Gottesgnade" abgeleitet, vgl. Phil. 2 13. Allerdings will αὐθαίρετοι V. 3 vor allem sagen, daß die Maz. einer Aufforderung (παράκλησις) des P. zuvorkamen. Also scheint es, als wolle P. V. 17b mit σπουδαιότ. wie mit αὐθαίρ. das (V. 6 und 16) zuvor Gesagte etwas einschränken, um, in einem gewissen Gegensatz

zu der göttlichen Eingebung und der von ihr gegebenen Anregung, die Spontaneität und die besondere Freudigkeit, mit der T. den Plan aufgriff, stärker hervortreten zu lassen: σπουδαιότ. wäre dann 'so eifrig, daß es keiner Aufforderung von mir bedurft hätte' (so die meisten)[1], und σπουδ. δὲ ὑπ. Überleitung zu dem noch stärkeren αὐθαίρ. — wir würden nur ein 'beinahe' oder 'eigentlich' noch hinzugesetzt haben. Die ganze Wendung ist abermals darauf berechnet, dem T. einen guten Empfang und ein williges Gehör in Kor. zu sichern. Wenn ἐξῆλθεν echter Aorist ist, dann ist T. schon unterwegs, kann also nicht Überbringer des Briefes sein; doch kann es, wie συνεπέμψαμεν V. 18, 22 auch Aorist des Briefstils sein.

Die zwei folgenden Mitteilungen (**V. 18–21 u. V. 22**) betreffen die Sendung zweier **Beigeordneter**, die im überlieferten Texte namenlos bleiben. Sie müssen aber ursprünglich genannt gewesen sein, einmal weil sie offenbar den Kor. noch nicht bekannt waren, zweitens, weil es sich um **zwei** verschiedene Personen handelte, und drittens, weil P. in solchen Empfehlungen immer die Namen nennt — wie seltsam wäre es, wenn Röm 16 1 Φοίβην fehlte. Also sind die **Namen** höchstwahrscheinlich **ausgefallen** oder **gestrichen** worden, etwa bei der Aufnahme des Briefes in die Sammlung paulinischer Briefe oder schon früher bei der Zurechtmachung des Briefes für die regelmäßige Vorlesung in Kor. (ebenso 12 18); geschah es mit Absicht, so war der Grund wohl der, daß die Namen keinen guten Klang mehr hatten oder daß das Auftreten der Männer in Kor. mit einer von den Kor. später peinlich empfundenen Begebenheit zusammenhing (so Ltzm.): Nur die Namen von unsympathischen und verworfenen Personen werden sonst verschwiegen, vgl. 7 12 2 5 ff. 15 1 ff., Ignat. ad Smyrn. 5 3 τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι.

Die Empfehlung wird **V. 18** (ebenso V. 22) mit συνεπέμψαμεν eingeführt, das nach Analogie von Phil 2 28 Kol 4 8 Eph 6 22 Phm 12 Apg 23 30 sehr gut als Aorist des Briefstils gefaßt werden kann; vgl. auch Beispiele aus den Pap. bei Bchm. μετ' αὐτοῦ wird besser vor τὸν ἀδ. gesetzt (gegen ℵ *C boh. u. a.). Die beiden Begleiter sind offenbar von verschiedener Würde, der erste ungleich bedeutender als der zweite. Zweierlei dient zu seiner Empfehlung[2]. **Einmal** (läuft) 'sein Lob (οὗ ὁ ἔπαινος auch Röm 2 29) in der (Sache des) Evangeliums durch alle Gemeinden'. Er muß also ein Wanderprediger oder viel gereister Gemeindeleiter von ökumenischem Ansehen gewesen sein.

ἐν bezeichnet die Sache, in der der Gelobte sich bewährt hat, vgl. I 11 22 Ignat. ad Philad. 11 1; ἐν τῷ εὐαγγ. kann sich auf die Evangeliums- und Missionspredigt beziehen, vgl. 10 14 Röm 1 9 I Thess 3 2 — der Bruder war dann ein bewährter Evangelist Eph 4 11 II Tim 4 5 —, oder weiter auf die ganze Sache des Evangeliums, d. i. seine Ausbreitung und Festigung, also auf alle dazu erforderlichen Dienstleistungen, auch Diakonentätigkeit Phil 4 3[3]. διὰ πασῶν τ. ἐκκλ. ist ähnlich plerophorisch wie I Thess 1 8 ἐν παντὶ τόπῳ oder Röm 1 8 ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, Ignat. ad Rom. 4 1 ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, es braucht also nicht zu besagen, daß der Bruder auch wirklich „in allen Gemeinden" persönlich bekannt war.

Da P. sich mit dem Zeugnis aller Gemeinden begnügt, hatte er möglicherweise kein selbständiges Urteil über den Bruder; dann kann es kein von

[1] Jede Schwierigkeit schwände, wenn man αὐθαίρ. mit Bchm. darauf beziehen könnte, daß T. aus eigenem Entschluß jetzt schon und nicht erst in Begleitung des **Paulus** nach Kor. abreiste — aber das hätte angedeutet sein müssen. Auch Kühl trägt zu viel ein.

[2] Ähnliche empfehlende Zeugnisse s. I 4 17 16 10 f. (für Tim.) Phil 2 19–24 (desgl.) Apg 15 26 (für P. selbst und Barnabas) Röm 16 1 f. III Joh 12 Kol 4 7 f.

[3] Sicher falsch ist die alte Deutung auf das geschriebene Evangelium, vgl. Zahn Ev. d. Luk. S. 8 f., Loisy Actes des apôtres p. 14 f.

ihm ſelbſt ausgebildeter Gehilfe ſein. Daß er außerordentlich viel herumgekommen iſt, zeigt die zweite Charakteriſtik **V. 19**, die mit einem οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί, wie Röm 5 3. 11 8 23 9 10, eingeleitet wird (‘ja ſogar’): er iſt „von den Gemeinden“, die an dem Kollektenwerk beteiligt ſind (dieſe Näherbeſtimmung erfordert der Kontext) zu ihrem Vertrauensmann „gewählt“, alſo als ſolcher ein offizieller Begleiter des P. auf der „Kollektenreiſe“. χειροτονηθείς iſt ſehr frei angeſchloſſen, als ob etwa οὐ μόνον ἐπαινούμενος ἀλλὰ καὶ vorausgegangen wäre (Klr. Mr.-Hnr.); korrekter wäre geweſen ἐχειροτονήθη (ſo Debr. § 468, 1) oder χειροτονηθέντα oder ὃς καὶ ἐχειροτονήθη.

χειροτονεῖν fehlt in LXX, kommt im N. T. nur noch Apg 14 23 vor (von der Wahl von Presbytern durch die Ap.), einige Male dagegen bei den apoſt. Vät., ſo Did 15 1 und bei Ignat. in der Angelegenheit der Beglückwünſchung der antiochen. Gemeinde, ad Philad. 10 1 ad Smyrn. 11 2 f. ad Polyc. 7 2. Die Stellen illuſtrieren gut den von P. vorausgeſetzten Wahlakt. Die Gemeinden haben nach griechiſch-demokratiſchem Wahlrecht einen Vertreter gewählt, den P. als ſolchen anerkennt (Weizſ. Ap. Zeitalter [2] 601). Vermutlich hat P. (wie ähnlich Ignatius) die Wahl eines ſolchen angeregt, vgl. auch I 16 3 οὓς ἐὰν δοκιμάσητε. Doch ſteht er nicht ſelbſtändig neben ihm: P. (und Timoth.) haben das Recht, ihn in der Sache, für die er Vertrauensmann iſt, auch nach auswärts zu „ſenden“. Trotz ſeiner Vertrauensſtelle und trotz des großen Anſehens, das er genießt, ſcheint er in noch höherem Maße „Diener“ des P. zu ſein: den Titus bittet er, nach Kor. zu gehen — dieſen Bruder „ſchickt er mit“. Der Wahlbezirk iſt wohl Maz., da Galatien, Aſien in II nirgends erwähnt werden, und Gemeinden verſchiedener, auseinanderliegender Provinzen nicht leicht eine gemeinſame Wahl vornehmen konnten; der Betreffende war alſo Vertreter der „Provinz“ Maz. (vgl auch Bchm.); ‘durch alle Gemeinden’ iſt dann aber weiter gefaßt: das Lob des Mazedoniers iſt über Maz. hinausgedrungen. Er iſt Generalvertreter und Generalinſpektor der ganzen für Jeruſ. beſtimmten Kollektenſache und hat über die Aufbringung, wie über die Überbringung zu wachen. — Eine wichtige Parallele findet ſich bei Philo de spec. leg. I 78 p. 224 σχεδὸν οὖν ἁπάσαν πόλιν ταμεῖα τῶν ἱερῶν χρημάτων ἐστίν, εἰς ἃ παραγινομένοις ἔθος ἀπάρχεσθαι· καὶ χρόνοις ὡρισμένοις ἱεροποιοὶ τῶν χρημάτων ἀριστίνδην ἐπικριθέντες, ἐξ ἑκάστης οἱ δοκιμώτατοι χειροτονοῦνται, σώους τὰς ἐλπίδας ἑκάστων παραπέμψοντες. Dieſe Organiſation der Tempelſammlungen in der jüdiſchen Diaſpora iſt eine zutreffende Analogie zu dem von P. in Szene geſetzten Werk, und vielleicht ſogar ſein Vorbild, ſ. noch zu V. 23. Für χειροτ. bei Philo ſ. noch de somn. II 243 p. 691, de praem. et poen. 54 p. 417. Aus Joſeph. vgl. Ant. VI 13, 9 § 312, XIII 2, 2 § 45. Klaſſiſche Belege bei Wtſt.

Das nun folgende συνέκδημος ἡμῶν iſt wohl als Prädikat zu χειροτονηθείς zu nehmen: ‘gewählt zu unſerem Reiſegenoſſen, Begleiter’ [1]. Daß er die Reiſe von demſelben Ausgangspunkt wie P. angetreten habe, alſo etwa Jeruſalemer oder Antiochener geweſen ſei, liegt nicht notwendig in dem Wort: Apg 19 29 werden auch die Maz. Gajus und Ariſtarch συνέκδημοι Παύλου genannt; es genügt, wenn der συνέκδ. von irgend einem Orte aus ſich P. angeſchloſſen hat.

Die Fortſetzung (ἐν [2] τῇ χάριτι κτλ.) zeigt, daß die „Begleitung“ nicht dem Miſſionswerk des P. gilt, ſondern ſpeziell dem Kollektenwerk, das hier als ein von uns [3] bedientes Gnadenwerk charakteriſiert wird. Daß Gnadengaben „bedient“ werden, alſo „Dienſtleiſtungen“ hervorrufen, zeigt I 12 4–6. Die χάρις iſt hier ein beſtimmtes Unternehmen, in deſſen Dienſt ſich P. ſtellt. Ausdrücklich heißt ja das Kollektenwerk V. 4 und 9 1. 12 f. διακονία, vgl. auch Röm 15 25 διακονῶν τοῖς ἁγίοις.

---

[1] Ganz ähnlich iſt der Gebrauch des Wortes, Plut. Otho 5 p. 1068; vgl. noch Plut. de virt. et vit. 2 p. 100 F, Joſeph. Vita 14 § 79.

[2] Für ἐν (ſo BCP vulg. u. a.), haben ℵ D u. Gen. K Lat. Bchm. σύν, das wohl auf συνεκδ. bezogen und durch dies Wort auch veranlaßt iſt.

[3] C u. a. haben ὑφ’ ὑμῶν; das iſt gegen den Kontext und auch ſachlich nicht richtig.

Nach der Person des ersten Beigeordneten, dessen Name in der Überlieferung getilgt worden ist, hat man schon im Altertum herumgeraten. Die beliebteste Vermutung nennt den Lukas (so schon Orig. Comm. in Luc. bei Lommatzsch Bd. 5 S. 89f., weiter Euseb. KG. VI 25,6, Hieron. de vir. inl. 7 u. ö., Ambros. Comm. in Luc. I 11₁, Ps.-Ign. ad Eph. 15₂ Oecum. u. a.). Daneben ist auch auf Barnabas geraten worden (so Chrys. Thdt. Thph. unter Berufung auf Apg 13₂f.). Von Neueren haben Bchm., Plr., Rendall, D. Smith St. Paul 369, Moulton From egypt. rubbish heapes 59f. u. a. die Lukas-Hypothese wieder aufgenommen, meist mit der Begründung, daß sich ja Lukas in Maz. niedergelassen habe (vgl. Zahn Ev. d. Lk S. 8f.). Keineswegs würde dann ein „bedeutsames", vielmehr ein sehr zweifelhaftes Licht auf die Apg. fallen, da das Schweigen der Apg. über die Kollektensache (nur 24₁₇ angedeutet) in diesem Fall für die Überlieferung von der lukanischen Abfassung dieses Buches geradezu vernichtend sein würde. Wenn, wie wir erschlossen, der Betreffende zu P. nur in einem losen Verhältnis gestanden hat, so ist Lukas für uns ausgeschlossen. Souter hat τὸν ἀδ. auf den Bruder des Titus bezogen (Expos. Times 18, 285; 325ff.; Expos. 1914 II p. 95f.); auch in diesem Fall hätte der Name genannt sein müssen. Am besten denkt man an einen der Apg 20₄ aufgeführten maz. Reisegenossen: Aristarch (vgl. auch 19₂₉ 27₂) wird mit Recht von vielen genannt (Zahn, Bls. u. a.); aber auch Sopatros (vgl. auch Röm 16₂₁) und Sekundus kommen in Betracht, weniger die Asiaten Gajus, Tychikus, Trophimus (so J. Weiß Urchr. 270, Hartke Sammlung u. ält. Ausgaben der P.-Briefe 1917 S. 19 u. a., vgl. noch Zahn Röm. 613). Unwahrscheinlich ist Erastos (Röm 16₂₃; so Ed. Meyer Ursprung d. Christ. III 118).

Es folgt noch eine, die apologetische Versicherung V. 20 vorbereitende Angabe über den Zweck der Wahl oder des Gnadenwerkes, je nachdem man die Wendung mit χειροτονηθείς (Kühl Plr. Gdt.) oder mit διακονουμένη verbindet (so Klr.). Der Rhythmus erlaubt hier beide Beziehungen. Da nicht das Werk an sich, sondern seine Sicherung durch Begleiter hier die Hauptsache ist (vgl. noch V. 20), wird man sie besser als eine mit ἐν τῇ χάριτι κτλ. parallel stehende Näherbestimmung zu χειροτονηθείς ziehen. Ausgeschlossen ist jedenfalls die Verbindung mit στελλόμενοι, da P. dann die Worte anders gesetzt hätte (so Bchm.). Mit αὐτοῦ (in BCD* it. vulg. u. a. gestrichen) τ. κ. will P. wohl an den Geber und Stifter der χάρις erinnern: eben zu seiner Ehre wird das von ihm geschaffene Werk bedient und vollendet[1] und haben die Gemeinden Vertreter oder Mitüberbringer beigeordnet.

Zu dem höchsten Motiv, das ein P. kennt, der Verherrlichung Gottes, gesellt sich die Abzielung auf „unseren Eifer" oder unsere Geneigtheit (zur Förderung des Gnadenwerkes), d. i. zur Erhöhung unserer Freudigkeit. Anders kann πρὸς .. προθυμ. ἡμ. nicht gut übersetzt werden, da es mit πρὸς .. δόξαν parallel steht[2]. Daß die Maz. die Wahl vorgenommen haben sollten, um den Eifer des P. zu stärken, klingt freilich seltsam. P. wird hier aus seinem eigenen Bewußtsein sprechen und seine persönliche Wertung der Angelegenheit zum Ausdruck bringen. Neben der Ehre Gottes war ja auch nur ein Ausdruck der Bescheidenheit am Platze[3].

V. 20 gibt offenbar das Motiv für die Wahl eines Vertrauensmannes und für seine Beiordnung durch P. Das Partizip στελλόμενοι scheint frei an ἡμῶν angeschlossen (Debr. § 468, 1); besser hängt man es an συνεπέμψαμεν an (Mr.-Hnr.). στέλλεσθαι heißt II Thess 3₆ 'sich zurückziehen von' (= ὑπο-

[1] Vgl. zu πρὸς ... δόξαν 1₂₀; geläufiger ist εἰς δόξαν 4₁₅ I 10₃₁ Phil 1₁₁ 2₁₁ Röm 3₇ 15₇.

[2] So ist vor allem die Bedeutung 'gemäß' (vgl. 5₁₀ I 12₇ Debr. § 239) hier ausgeschlossen.

[3] Das ὑμῶν in F und Chrys. ist erleichternde Korrektur. Doch mag P. in ἡμῶν die Kor. eingeschlossen haben.

στέλλεσθαι — so hier G u. Hebr. 10 38), s. v. Dobsch. z. St.; man erschließt darnach für uns. St. die Bedeutung ‘scheuen, fürchten oder zu vermeiden suchen’, die durch Mal 2 5 (parallel φοβεῖσθαι) und durch die alten Erklärer gesichert ist. Im klassischen Sprachgebrauch ist στέλλεσθαι auch ‘ausrüsten, unternehmen, in Szene setzen’ (s. Pape s. v., auch Sap 14 1); unmöglich wäre dieser Sinn hier nicht; nur spricht das folgende μή (nicht ἵνα μή) für ein Synonymon von φοβεῖσθαι.

Was er scheut, ist dies, „daß uns jemand verdächtigt (μωμᾶσθαι s. zu 6 3) in dieser von uns bedienten Gabenfülle“. Die Beiordnung zweier Brüder, insbesondere eines nicht von ihm, sondern von den beteiligten Gemeinden gewählten Vertrauensmannes, ist demnach eine von P. mit Bedacht getroffene Vorsichtsmaßregel (im Sinne von 6 3). Wohl mit Absicht ist der Ausdruck ἁδρότης gewählt, das von ἁδρός ‘voll, reif, gefüllt, ergiebig’ gebildet, sonst die Reife, hier die Gabenfülle bedeutet (Thph. τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων, vg. plenitudo) [1].

Schon Maz. hat eine verhältnismäßig reiche Beisteuer aufgebracht (V. 1ff.), und wenn die I 16 4 gemachte Voraussetzung (die Aufbringung einer gehörigen Summe) auch in Kor., sich verwirklicht — und eine leise Ermunterung in diesem Sinn befaßt das Wort auch für die Kor. —, dann wird die Mißgunst allen Anlaß haben, dem P. selbstsüchtige Zwecke unterzuschieben und ihn in die Reihe der herumziehenden Goeten und Betrüger zu setzen, die die Autorität, die sie besitzen, mißbrauchen, um den Einfältigen das Geld aus der Tasche zu ziehen [2]. Freilich hatte P. solche Verdächtigungen nicht nur von jüdischer und heidnischer Seite zu fürchten (vgl. I Thess 2 5 u. v. Dobsch. S. 5ff. u. z. St.), sondern gerade auch von der korinth. Gemeinde, wie sich aus 12 16–18 ergibt — auch hier eine enge Beziehung zu C, die jedoch der Hausrath'schen Hypothese, aber auch der Zusammengehörigkeit von B und C, wenig günstig ist, da uns. St. wie eine erste Äußerung über die Vorsichtsmaßregel klingt und P. sich schärfer ausgedrückt und auf das skandalöse Verhalten der Kor. deutlicher hingewiesen haben würde, wenn der Verdacht schon einmal in Kor. aufgetaucht war. Die Maßregel, die er trifft, sollte dazu dienen, allen Verdächtigungen, von welcher Seite sie auch kamen, von vornherein den Boden zu entziehen, war aber nicht speziell auf Kor. gemünzt (s. noch zu 12 18).

V. 21 beschließt P. die Abschweifung mit einem Zitat aus Prov 3 4, indem er erklärt, daß er die daselbst enthaltene Mahnung προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων bei der Vorsicht, die er gebraucht, befolgt; durch die Einfügung von οὐ μόνον .. ἀλλὰ (καὶ) ἐνώπιον fällt auf ἀνθρώπων der Nachdruck, vgl. Thdt. Die Erhaltung eines guten Rufes und die Vermeidung unnützer Anstöße ist ein Moment, das P. hoch einschätzt (s. o. zu 4 2).

Röm 12 17 ist das Zitat auch in die Paräneſe aufgenommen (G hat da aus uns. St. noch οὐ μόνον ἐνώπ. τ. θ. ἀλλὰ καὶ eingetragen), vgl. auch Polyk. ad Phil. 6 1, Philo

[1] S. M. M. Voc. 10; Passow-Crönert s. v. ἁδρός, das in der urchr. Lit. nur noch Justin Dial. 107 2 ἀπὸ τῆς κοιλίας τοῦ ἁδροῦ ἰχθύος, in LXX mehrfach für ‘groß, stark, vornehm’ vorkommt. ἁδρότης fehlt in LXX, im N. T. und in der urchr. Lit. nur hier.

[2] Ein gutes Beispiel bei Joseph. Ant. XVIII 3, 5, wo ein heuchlerischer Schriftgelehrter (vgl. Mk 12 40!), im Verein mit drei gleichgesinnten Genossen, eine vornehme Proselytin, Fulvia, beredet, πορφύραν καὶ χρυσὸν εἰς τὸ ἓν Ἱεροσυλύμοις ἱερὸν διαπέμψασθαι, καὶ λαβόντες ἐπὶ χρείας τοῖς ἰδίοις ἀναλώμασιν αὐτὰ ποιοῦνται, ἐφ' ὅπερ καὶ τὸ πρῶτον ἡ αἴτησις ἐπράσσετο.

de ebr. 84 p. 369. Umgekehrt hat K (C KL) nach Röm 12,17 hier προνοούμενοι (meiſt mit γάρ) für προνοοῦμεν γὰρ eingeſetzt, was nach Schm. den urſprünglichen Text darſtellt. Zu dem Gebrauch von καλόν bei P. vgl. 13,7 I Theſſ 5,21 Gal 6,9, Cremer-Kögel [10]576 f. — Zur Sache vgl. noch den damit übereinſtimmenden Ausſpruch von Cicero de off. II 21,75 caput autem est in omni procuratione negotii et muneris publici, ut avaritiae pellatur etiam minima suspicio.

Die Empfehlung des dritten Bruders **V. 22** weicht von der des zweiten in bedeutſamer Weiſe ab. Er hat kein offizielles Verhältnis zu den Gemeinden, vielmehr hat ſich die Bewährung, die ihm P. bezeugt[1], allein in ſeinem Dienſt gezeigt: offenbar ſteht er P. näher als der zweite, auch muß er ſchon längere Zeit ſein Gehilfe ſein (ἐν πολλοῖς πολλάκις, vgl. Ariſtid. Or. XIII Panath. p. 139). Seine Würdigung beſchränkt ſich auf das Wort σπουδαῖος: wie ſein Eifer, d. i. ſeine Dienſtbereitſchaft und Tüchtigkeit, in vielen Lagen vielmals erprobt iſt, ſo hat er ſich noch nie ſo lebhaft gezeigt wie jetzt (πολὺ σπουδαιότερον sc. ‘als je zuvor’). Die Erzählungen des Tit 7,7 ff. und die ermutigenden Worte des P. über Kor. werden ſeine Freudigkeit geſteigert haben; und zwar iſt es das große Vertrauen zu den Kor., das den Eifer zu ungeſehener Stärke antrieb. Das iſt wieder eine Wendung, die die Kor. von vornherein auch dieſem Abgeſandten gegenüber wohlwollend ſtimmen ſoll, aber auch ein kaum zu überhörender Appell an die Gemeinde: laßt dies Vertrauen, das er zu euch hegt, ja nicht zu Schanden werden.

Die Perſon des zweiten Abgeordneten: Da die Beſchreibung der Haltung dieſes Mannes ſehr an die Worte über Titus erinnert V. 16 f., hat man gemeint, der vermeintliche „Dritte“ ſei wieder Titus (vgl. auch 12,16–18). Dieſe Identifikation verbietet indes der Kontext: Titus hat bereits ſeine Empfehlung gehabt, und er iſt nicht bloß Beigeordneter, ſondern Führer der Abordnung nach Kor. Noch weniger kann ein leiblicher Bruder des P. gemeint ſein (Rück. Bleek); dann hätte P. κατὰ σάρκα hinzugefügt (Bt.), vgl. Röm 9,3; ‘unſer Bruder’ iſt unſer Gefährte und Mitarbeiter, vgl. I Theſſ 3,2 u. v. Dobſch z. St. Auch wäre die Beiordnung eines Verwandten des P. wenig geeignet geweſen, Verdächtigungen abzuwehren. Dann muß es aber ein Gehilfe des P. geweſen ſein, der ihm ähnlich nahe ſtand und gleich bewährt und gleich nützlich war wie T. oder Timotheus (vgl. I Theſſ 3,2), möglicherweiſe einer der Apg 20,4 genannten Reiſebegleiter, vgl. Zahn Einl. [3]1 228 f., J. Weiß Urchr. 270. Neben den Apg 20,4 genannten Mitgliedern der Kollektenkommiſſion iſt aber hier ſehr ernſtlich Lukas in Betracht zu ziehen; die Charakteriſtik, die V. 22 gegeben wird, paßt jedenfalls gut auf ihn, und im weiteren Verlauf ſeines Lebens würde er ſie in noch höherem Maße verdient haben. Auch auf Tertius Röm 16,22 kann man raten (ſo Ambſt), wenn man annehmen wollte, daß er von jeher als Amanuenſis dem P. zur Seite geſtanden habe. Ausgeſchloſſen iſt Apollos, an den (nach dem Vorgang älterer Exegeten [bei Thdt.]) Schumacher Der Alexandriner Ap. (1916 S. 30 f.) denkt; ihn hätte P. den Kor. nicht zu empfehlen brauchen, vgl. 1,3,4 ff. 4,6 16,12, und jedenfalls anders empfohlen, denn Apollos war nicht P.’ Gehilfe. Daß der Betreffende ſchon einmal in Kor. war, iſt nicht wahrſcheinlich. Damit erweiſt ſich die Hsr.ſche Hypotheſe abermals als nicht angängig — wenigſtens wenn der Bruder ſchon in 12,18 gemeint war.

In **V. 23** erhalten alle drei Männer in zwei kurzen, rhythmiſch gegliederten Sätzen noch einmal eine ſie empfehlende Charakteriſierung. ὑπὲρ T. kann ſynonym mit περὶ T. gefaßt werden (ſ. noch 12,8): ‘was T. betrifft’ vgl. zu der Vertauſchung Debr. § 231, Moulton Einführ. 171. Möglich wäre indes auch die Bedeutung: ‘für T., zu ſeinen Gunſten’, wozu zu ergänzen wäre: λέγω, vgl. 5,20, die Verbindung mit καυχᾶσθαι V. 24 u. ö (ſo Kühl, Thph. δεῖ τι εἰπεῖν). Zwei kurze, aber ausreichende Prädikate erhält Titus: 1) ‘mein Arbeitsgenoſſe’ überall (κοινωνός vgl. Phm 17, genauer Lk 5,10 κοινωνοὶ τῷ

[1] δοκιμάζειν iſt hier mit Partiz. konſtruiert, wie 12,2 εἰδέναι ſ. Debr. § 416.

Σίμωνι), 2) ‘mein Mitarbeiter (speziell) im Verkehr mit euch’. P. macht ihn also zu seinesgleichen, um ihn zu ehren und ihm eine gute Stellung in Kor. zu sichern; die wiederholten Sendungen nach Kor. rechtfertigen das εἰς ὑμᾶς.

Im zweiten Glied werden abermals die Namen ausgefallen sein (s. o.). Man ergänzt am einfachsten: (mögen es) unsere Brüder (sein), ausführlicher ‘mögen sie in Betracht kommen für unsere Empfehlungen’, vgl. I 3 21 f. 13 8 Röm 12 7 f. (Debr. § 454, 3). Auch hier gibt P. zwei ehrende Prädikate; das eine kennzeichnet ihre Stellung zu den Gemeinden, das andere die zu Christus. ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν ist Ehrentitel und ist wichtig für den freien Gebrauch von ἀπ. zur Zeit des P., vgl. Phil 2 25; immerhin unterscheidet der Genitiv diese Männer von einem ἀπ. θεοῦ oder Ἰησ. Χρ. Ignat. ad Smyrn. 11 2 nennt einen solchen Gemeindegesandten θεοπρεσβύτης, ad Polyc. 7 2 θεοδρόμος, Philo leg. ad Gaj. 216 p. 578 die Überbringer der Tempelsteuer (von Babylonien nach Jerusalem), also Männer mit ähnlichen Funktionen wie sie die Brüder bei P. haben, ἱεροπομποί, vgl. noch spec. leg. 78 p. 224 o. S. 263. Nach Epiphan. haer. 30, 11 sandte später auch der jüdische Patriarch ἀπόστολοι aus, um die Steuern der Diaspora einzutreiben; freilich, die jüdischen „Apostel“ gehen von der Zentralleitung aus — das gilt höchstens von P. (Gal 2 11); die hier genannten Apostel dagegen sind von den spendenden Gemeinden ermächtigt. Vgl. hierzu Harnack Mission u. Ausbreit. d. Christ. 3 I 307 ff.; Vogelstein Monatsschr. f. Gesch. u. Miss. d. Jud. 1905, 427 ff.; R. Schütz Apostel u. Jünger 1921, 78 ff.; Ed. Meyer Urspr. u. Anf. d. Chr. I 264 ff. III 255 ff.; A. Loisy L'ép. aux Galat. 1916, 51 f.; A. D. Loman Loman's Nalatenschap I 1899, 186 ff.; Lagrange L'ép. aux Rom. 2 1922, 3 f. Die ἐκκλησίαι sind die von Maz. (s. o.), vgl. I 16 1 ταῖς ἐκκλ. τῆς Γαλατίας. Nur der erste Bruder ist von P. als ἀπόστ. ἐκκλ. vorgestellt (s. V. 19); entweder ist der zweite der Rhetorik halber dieser Funktion mitunterstellt, oder er war wirklich auch von Gemeinden beauftragt, nur daß er für P. in erster Linie persönlicher Diener war. Noch höheren Glanz gibt den Beiden das zweite Ehrenprädikat: δόξα Χριστοῦ (CF κυρίου). Der Gebrauch von δόξα ist hier mit dem von I 11 7 zu vergleichen (vgl. J. Weiß z. St.). Es soll wohl heißen, daß die (geistige) Glorie Christi sich auf ihnen spiegelt 3 18; das „Lob“, das der erste sich erworben, die Verdienste des zweiten Bruders, sind ein Abglanz der Herrlichkeit Christi, weshalb sie auch als „Träger der Autorität Christi“ (Kühl) kommen.

Den Abschn. beschließt im überlieferten Text ein abgerissener Satz, **V. 24**, der noch einmal einen Appell an die Gemeinde enthält. Solch eine kurze Aufmunterung war zu erwarten, wenn eine ausführlichere Paräneſe vorangegangen war (Ib): ‘ich schicke euch meine Mitarbeiter; also — wie gesagt — rechtfertigt ihr Vertrauen und tut, worum ich gebeten habe’.

Seltsamerweise fehlt jedoch im überlieferten Text nicht nur eine Formel, die den Übergang von der Mitteilung zur Apostrophierung andeutet, sondern auch eine ausdrückliche Bezeichnung der Apostrophierten und das erforderliche verbum finitum; denn ἐνδεικνύμενοι (B 17, aber auch D*Gdg) ist zu lesen, ἐνδείξασθε aber (C ℵ vg. sah. boh. pesch. K) als Korrektur zu betrachten, wenn auch Westc.-Hort dem Impv. den Vorzug geben (Part. nur am Rande) und v. Sod. u. Dog. ihn als Text annehmen (v. Sod. setzt das Partiz. nur in die dritte Klasse der Var.!); nach Ltzm. hatte P. ein ἐνδείξασθε wenigstens beabsichtigt. Ist aber das Partizip gegenüber dem Imperativ ursprünglich, dann muß der Text verdorben sein (so auch J. Weiß Urchr. 113 1). Denn das Partiz. kann einen Imperativ nur dann vertreten, wenn der paränetische Stil durch den Kontext klar gestellt ist, vgl. 9 11. 13 Röm 12 9 ff. Kol 3 16 f. Debr. § 468, 2. Die Verstümmelung

kann dann mit den versehentlichen und absichtlichen Textverschiebungen und Texteinschiebungen zusammenhängen, die wir als möglich annehmen. Als verloren gegangenes verb. finit. wäre etwa zu vermuten: τούτους οὖν δέξασθε (am Anfang) oder δέξασθε τούτους (am Schluß). Zur Not ließe sich freilich auch εἰς πρόσ. ἐκκλ. als verkürzter Hauptsatz fassen, zu dem aus dem Vordersatz ἐνδείξασθε (oder ἐνδείξεσθε) ergänzt werden müßte: '... so erbringt ihn im Angesicht der Gemeinde' (so Schm., Kühl, Bt.). Da es aber der einzige Satz seiner Art ist, wäre solche Verkürzung kaum angemessen gewesen.

Der Text, der dasteht, wird von der etymolog. Figur τὴν ἔνδειξιν ἐνδείκνυσθαι getragen (s. Plato leg. XII 13 p. 966 B), d. i. 'den Erweis liefern'[1]. Die Liebe stellt P. voran, vgl. V. 8: „zeigen" sie sie jetzt, so ist ihre „Echtheit" erwiesen V. 8. Gemeint ist auch hier die Liebe zu den notleidenden Brüdern, vgl. Hebr 6 10[2]. Dazu gesellt sich der begreifliche Wunsch des P., sie möchten auch die Lobsprüche, die er vor den Abreisenden ihnen erteilt habe, wahr machen (vgl. 7 14), auf denen ja wohl auch das Vertrauen beruhte, von dem der zweite Bruder beseelt war (V. 22), wobei an würdigen Empfang wie an reiche Beteiligung an dem Sammelwerke gedacht sein wird. Doppelt wird auch das Publikum bezeichnet, dem die Betätigung ihrer Liebe und die Bewährung ihres Ruhmes vorgeführt werden soll: εἰς αὐτούς, nämlich die drei, die in persona bei ihnen weilen werden[3], und — ergänze 'oder was dasselbe ist' — εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν, d. i. im Angesicht der Gemeinden (vgl. 1 Chron 28 8 καὶ νῦν κατὰ πρόσωπον πάσης ἐκκλησίας κυρίου, Num 20 6) oder in Vertretung der Gemeinden. Die Abgesandten sind ja die Vertreter der Gemeinden V. 23, und in ihnen sind diese gegenwärtig (vgl. Ignat. ad Magn. 2. 6 1, ad Trall. 1 1) und Zeugen des Eifers, den die Kor. an den Tag legen werden — ein unübertreffliches, schwungvolles Schlußmotiv.

Wollten wir aus den oben (S. 260) erwähnten Gründen Ic vor Ib setzen, so wäre V. 24 die Einleitung zu der den „Mitteilungen" Ia Ic folgenden Paränese. Es wäre dann das durch die Sendungen gegebene Motiv (die Rücksicht auf die Abgesandten) vorangestellt, und weiter folgten die aus dem Christenstand der Kor., dem Vorbild des Herrn und dem bisherigen Verhalten der Kor. in der Sache selbst fließenden Beweggründe. Natürlich müßte dann in V. 24 noch ein Übergang zu V. 7 verloren gegangen sein: irgend eine negative Wendung, zu der nun ἀλλ' ὥσπερ κτλ. V. 7 als wirksame Fortsetzung diente (vgl. zu V. 7). Die Möglichkeit einer Blattverschiebung erweist übrigens auch die fast übereinstimmende Länge der zwei Abschn. Ib und Ic (58 und 60 Zeilen in ℵ). Immerhin ist die Wahrscheinlichkeit dieser Umstellungshypothese nur eine solche zweiten oder dritten Grades.

II. Zweite Erörterung der Kollektensache. Kap. 9.

IIa. Das Rühmen der vorbildlichen Bereitschaft Achajas durch P. und die Sendung der Brüder 9 1–6.

V. 1 hat zweifelsohne den Charakter einer „Einleitung"; es fragt sich nur, ob ein ganz neues Thema oder nur ein neuer Abschnitt, eine Fortsetzung, eine Ergänzung oder ein Nachtrag „eingeleitet" wird. Die nächste Parallele ist 1 16 1 περὶ δὲ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, eine Wendung, mit der P. das neue Thema anschneidet, vgl. 1 7 1 8 1 12 1 1 Thess 4 9. Zu beachten sind hier

[1] ἔνδειξις in der Bibel nur bei P. (Röm 3 25 Phil 1 28). Das Verb. hat P. häufig, im Partiz. auch Tit 2 10 3 2. Cat. erklärt ἐνδ. durch ἀπόδειξιν, ἔλεγχον, ἐπίδειξιν.

[2] Nach Appel Der Hebräerbr. 1918 S. 31 ist Hebr 6 10 von uns. St. abhängig und ist eben dieses Liebeswerk gemeint, da die Leser des Hebr — die kor. Christen sind.

[3] Weniger gut wird εἰς αὐτούς mit καυχήσεως verbunden (so Kühl, Hnr.).

freilich die Übergangspartikeln μὲν γάρ[1], die doch, im Gegensatz zu dem weiterführenden δέ, meist an etwas Vorangegangenes anknüpfen, also eine Art Wiederaufnahme anzeigen, vgl. γάρ in 1 8 und μὲν γάρ in Apg 28 22.

Man könnte also etwa den Übergang so umschreiben 'zu jenem Verhalten ermahne ich euch (und zu weiter nichts), denn über die διακ. habe ich nicht erst Ursache zu schreiben', und den Satz als eine rhetorische Wendung fassen, die nur dazu dient, auf eine unanstößige Art die Rückkehr zu dem schon verlassenen Gegenstand zu vermitteln (Rück., B. Weiß). Dagegen spricht indes, daß die einleitenden Worte eine ganz andere „Vorbereitung" voraussetzen, als Kap. 8 enthält, keine ausführliche und beinahe erschöpfende Erörterung, vielmehr nur eine erstmalige Erwähnung oder vorläufige Ankündigung des Gegenstandes, der nun die eigentliche Behandlung folgen soll. Aus dem μέν könnte man sogar folgern, daß das Thema, das nun genannt wird, oben mit anderen Gegenständen zusammen angekündigt war. Aber das μέν kann auch das in V. 3 folgende δέ vorbereiten, und der Gebrauch von γάρ in I 10 1 und Röm 11 25 zeigt, daß auch die Beziehung auf eine vorher erfolgte Andeutung nicht erforderlich ist (Halmel). Vortrefflich würde sich uns. Vs. z. B. an 7 16 anschließen (Hagge). Für eine Fortsetzung auffallend ist auch die genaue Bezeichnung τ. διακ. τ. εἰς τ. ἁγ. (wie 8 4), die in K. 8 nach 8 4 nicht ihresgleichen hat, vgl. 8 6 f. 19 f. (9 5. 12 f.).

Auch die Fortsetzung: 'ist es überflüssig, euch zu schreiben'[2] weist darauf hin, daß K. 9 selbstständige Behandlung eines neuen Themas darstellt; denn diese Wendung bedeutet nicht 'brauche ich weiter nichts hinzuzufügen zu dem Ebengesagten' — von ἄλλο τι oder Analogem steht nichts da —, sondern 'eine ausführliche Darlegung der ganzen Angelegenheit, ihres Anlasses, ihrer Notwendigkeit, ihrer Organisation ist nicht nötig, da ihr das von früher her wißt', vgl. vor allem I Thess 4 9 a (v. Dobsch. z. St.), auch I Thess 4 9 b. 10 (zu V. 2) und ähnlich 5 1 f. Daß P. nach einer Pause oder Störung noch einmal das Wort zu der zuletzt behandelten Sache nahm, um einen inzwischen gefaßten Gedanken noch anzubringen, ist an sich sehr gut denkbar. Aber er mußte dann doch sich bewußt sein, daß er nur einen Nachtrag lieferte; auch von Empfang neuer Nachrichten oder dergl. ist nichts angedeutet. Die Ungenauigkeit des Ausdrucks, die ganz Kap. 8 übersieht, ist für mein Gefühl zu groß und nur erträglich, wenn durch die Fortsetzung die Zusammengehörigkeit mit Kap. 8 über allen Zweifel erhoben wird.

Alle Versuche, 9 1 als Anschlußformel zu begreifen, scheinen mir unbefriedigend, auch der von Völter (S. 94). Ganz ausgeschlossen ist die Meinung, Kap. 9 sei mit 8 in einem Zug diktiert; und die unbegreiflichste Verkennung des Tatbestandes spiegelt sich in der Verbindung von 9 1–5 mit 8 16–24 (so Heinr., Kühl, Plr., Bchm.) oder mit 8 24 (Schm.) zu einem Teilabschnitt wieder. Auch die Vergleichung der zwei Wendungen εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν 8 24 und ... διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους 9 1 beweist nichts für Zusammengehörigkeit der Kap. (vgl. Hfm., Menz. u. a.). Im Gegenteil wirkt nach unmittelbar vorhergehender Erwähnung anderer Gemeinden ein einfaches εἰς τοὺς ἁγίους (ohne Näherbestimmung) befremdend. Ähnlich unbefriedigend ist die Auskunft, P. wolle von der eigentlichen Sammlung, der Inszenierung und ähnlichen technischen Dingen nicht reden, vielmehr nur von der Hauptsache, der Empfehlung der Brüder (so etwa Bls., Sick.); denn die Hauptsache und zugleich der Gegenstand sowohl von K. 8 wie von K. 9 ist die Anregung des Eifers der kor. Gemeinde, und γάρ in V. 2 zeigt, daß 'die Dienstleistung für die Heiligen' Abkürzung für 'die reichliche Durchführung des Werkes' ist.

In jedem Fall gibt V. 2 die ausreichende Erklärung des περισσόν. Ausführliches Schreiben darüber erübrigt sich — nicht weil schon das Nötige im Vorangehenden gesagt ist, sondern weil die Leser ja bereits ihren Eifer gezeigt haben; es ist also ganz analog wie I Thess 4 9 b. 10 (ihr seid in der Sache

[1] γάρ fehlt in C und in einigen Min., vgl. v. Sod., μέν fehlt im sah.

[2] Zu dem substantivierten Infin. vgl. Debr. § 399, 2 und die treffende Parallele Ep. ad Diogn. 2 10 περισσὸν ἡγοῦμαι καὶ τὸ πλείω λέγειν, zur Sache noch II Makk 12 44 περισσὸν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν εὔχεσθαι.

schon von Gott gelehrt und tut es bereits), auch in dem Sinn, daß gleichwohl eine Anspornung durch den Apostel noch sehr nötig ist. Vier Momente enthält der kurze Satz: 1) 'ich kenne eueren Eifer' (vgl. Apk 2 19), 2) noch mehr (ἤν): 'ich rühme ihn für euch (vgl. 8 24) den Maz. gegenüber', 3) die Tatsache, zugleich die Losung meiner Berichte[1] ist 'Achaja — P. zitiert seine Worte in Maz. — ist seit vorigem (oder seit einem) Jahr gerüstet' und 4) 'euer (von mir den Maz. vorgehaltener) Eifer hat (in Maz.) die meisten angereizt'[2]. Die erste Aussage ist an sich durchaus mit K. 8 zu vereinen, vgl. 8 12 a. 10 f.; nur in Verbindung mit der zweiten und dritten macht sie große Schwierigkeiten. Denn in 8 setzt P. wohl voraus, daß in Kor. Bereitwilligkeit vorhanden ist, aber zwischen den Zeilen ist deutlich zu lesen, daß sie nicht mehr groß ist, vielmehr sehr der Anfachung bedarf; vor allem ist aus 8 zu entnehmen, daß Maz. sowohl im Eifer wie in der Ausführung weit voraus ist; und dort (8 1–5) tut er genau das Gegenteil von dem, was er an uns. St. von sich bezeugt: während er in 9 erzählt, er rühme die Leistung der Kor. und halte sie den Maz. als Vorbild vor, hat er tatsächlich in 8 Eifer und Leistung der Maz. den Kor. als vorbildlich gerühmt. Weiter ist unbegreiflich, wie P. die gewundenen Sätze 8 10 ff. schreiben konnte, wenn er gleichzeitig in Maz. stolz und anfeuernd verkündete, Achaja sei schon seit einem Jahr gerüstet. Noch seltsamer wirkt im Vergleich zu der begeisterten Beschreibung der spontan hervorbrechenden Begeisterung der Maz. für die Kollekte 8 1 ff. die vierte Mitteilung an uns. St., sofern sie voraussetzt, daß der Eifer der meisten Maz.[3] an dem von P. gerühmten achaischen Vorbild sich entzündet hat. So gesellt sich hier zu dem literarkritischen ein psychologisch-ethisches Problem: konnte P. gleichzeitig aber in verschiedenen Situationen — so von einander abweichende Zeichnungen des Sachverhalts geben, ohne den Vorwurf eines Doppelspiels oder leichtfertiger Ungenauigkeit in seinen Mitteilungen zu verdienen (vgl. 1 17 f.!)?

Da ist zunächst darauf hinzuweisen, daß P. ja auch 8 24 andeutet, daß er die zu erwartenden Leistungen der Kor. jedenfalls vor den drei Brüdern gerühmt hat, und weiter aus V. 3 schon vorwegzunehmen, daß P. auch in K. 9 den Eifer der Kor. der Verstärkung bedürftig nennt und sie geradezu anfleht, sie möchten sein Rühmen nicht zuschanden werden lassen. Damit kann der Stand der Kollekte, den P. in K. 9 für Kor. voraussetzt, von dem in K. 8 nicht wesentlich verschieden sein. V. 2 c (3. Aussage) ist dann freilich recht stark ausgedrückt. Daß P. gleichzeitig den Maz. die Kor. und den Kor. die Maz. rühmend vorführt, ist an sich nicht unbedenklich. Ähnliches wird etwa auch ein Lehrer tun, der in verschiedenen Klassen oder (etwas weniger unvorsichtig) an verschiedenen Schulen unterrichtet. Bedenklich ist nur, wenn jedesmal ein Vorbild in Superlativen gezeichnet wird, das in Wahrheit gar nicht so glänzend ist, wie es gemalt wird. Denn einmal konnten die Maz. zu der peinlichen Entdeckung kommen, daß die von P. gegebene Schilderung des kor. Eifers, die mit zu der Entfachung ihres

[1] Vgl. formell Mk 1 15 Par. Späte Hdschr. fügen λέγων ein.

[2] Statt τὸ ... ζῆλος (in ℵB 17) haben C WK (und darnach v. Sod. u. Vog.) ὁ ζῆλος, s. Blaß-Debr. § 51, 2. Das ὑμῶν ist genit. subi., nicht obi. ('Eifersucht auf euch' Rück.); W- und K-Zeugen fügen zur Verdeutlichung noch ἐξ hinzu, vgl. 8 7. ἐρεθίζειν ist ein namentlich poetisches, gut klassisches Wort, einige Male in LXX, im N.T. nur noch Kol 3 21 (da aber in üblem Sinne wie in LXX), auch bei den ap. Vät. und Apolog. fehlt es; s. dagegen Jos. Ant. VI 10, 1 § 193; Philo de congr. er. gr. 74 p. 530.

[3] Die Beziehung des πλείονας auf (andere) Achajer, die durch Kor. angeregt worden seien (Schm.) ist eine unzulässige Lösung der Aporie, ebenso die Auskunft des Ambst., der Ἀχαΐα auf Achaja ohne Kor. bezieht! Achaja umfaßt Kor. und die anderen Gemeinden der Provinz; wir haben hier die einzige Andeutung davon, daß auch außerhalb von Kor. gesammelt wurde.

Enthusiasmus beigetragen hatte, nicht der Wahrheit entsprach; zweitens wurde bei den Kor. der Verdacht geweckt, als treibe P. auch mit ihnen ein Doppelspiel und sei auch von seiner Beschreibung des maz. Eifers etwas abzuziehen, eine Stimmung, die für den Ertrag der Kollekte in Kor. wenig günstig gewesen sein würde (s. vor allem Rück.). Die verschiedenartige Beleuchtung der beiderseitigen Leistungen bei einem Mann wie P. läßt sich indes zur Not begreifen. Einerseits ist denkbar, daß bei den Maz. seine Schilderung des kor. Eifers nachträglich den spontanen Eifer der Maz. verstärkte, oder daß die Beschreibung 8 1 ff. nur auf einige Maz. genau zutrifft, während bei anderen, den πλείονες, doch auch Antriebe von seiner Seite nötig waren (Thph.), oder (was vielleicht das Wahrscheinlichste ist), daß ἠρέθισεν und das 8 2 ff. Erzählte wirklich zusammenfällt, indem eben die Erzählung von dem Eifer der Kor. genügte, um den gewaltigen Enthusiasmus der Maz. anzufachen: irgend eine Mitteilung des P. derart muß ja vorausgesetzt werden (s. o. S. 245 f.); und das αὐθαίρετοι kann auch relativ verstanden werden: ohne daß wir erst zu bitten brauchten (vgl. Cat.). Andrerseits könnte das παρεσκεύασται wenigstens den Tatbestand richtig wiedergeben, daß Achaja zu einer Zeit, wo Maz. sich zur Teilnahme erst anschickte, schon einen viel versprechenden Anfang gemacht hatte, der dann freilich alsbald durch die überraschend reichen Beiträge der Maz. in den Schatten gestellt wurde. Auch dann bleibt es dabei, daß der Ap. seiner Neigung zu plerophorischer Ausdrucksweise, die Geschehenes glorifiziert und Werdendes als fertig ausgibt, in etwas weitem Maße nachgegeben hat (vgl. Klr., Schl.). Man möchte nun meinen, daß alle Schwierigkeiten verschwinden würden, wenn wir K. 9 später ansetzen könnten (Halmel); aber nach 9 14 f. besteht die Unstimmigkeit (allerdings in leichterem Grade) auch innerhalb von 9, und im Ganzen ist die Situation, was Kor. betrifft, in 9 dieselbe wie in 8. Wenn, was wahrscheinlich ist, die Sendung der Brüder in 9 dieselbe ist wie in 8, dann kann K. 9 nicht erst das günstige Ergebnis der Sendung von 8 zur Voraussetzung haben. Nur daß wir den Ansporn, den Maz. von Achaja erhalten, später ansetzen könnten als den spontanen Beginn 8 3 f., und vor allem, daß die zwei so verschieden orientierten Darstellungen nicht mehr im selben Brief gegeben wären, würde eine große Erleichterung sein (s. noch u.).

Nun scheint aber **V. 3—5**, wo der Zweck (vgl. die gehäuften ἵνα und μή) der Sendung der Brüder zur Sprache kommt, auf K. 8 zurückzulenken. ἔπεμψα δὲ τ. ἀδ.[1] weist offenbar auf eine im Vorhergehenden gegebene Eröffnung zurück; sollten K. 8 und 9 nicht gleichzeitig geschrieben sein, so müßte auch dieser Wendung zufolge K. 9 das spätere sein. Wenn in 8 18. 22. 23 die Namen ausgefallen sind, so ist diese Annahme hier nicht nötig: τοὺς ἀδ. sind ‘die euch oben vorgestellten drei Brüder’, wobei Titus nicht ausgeschlossen zu sein braucht (gegen Bchm., Plr.; vgl. das συν 8 18. 22). δέ führt hier nicht weiter, sondern ist adversativ und entweder auf das μέν V. 1 zu beziehen (‘nicht über die Kollekte, wohl aber über die Sendung muß ich mich noch näher auslassen’, so Mr.-Hnr., Bchm.), oder besser, es ist, da tatsächlich in V. 3 f. auch über die Sendung gesprochen wird, als Einschränkung zu V. 2 zu fassen: ‘obschon euer Eifer mir bekannt ist und hier in Maz. ansteckend gewirkt hat, habe ich doch noch die Brüder gesandt’. Auf die Absichten, die P. mit der den Lesern schon bekannten Sendung verfolgt, fällt hier der Nachdruck. In K. 8 war nur einmal ein Zweck der besonderen Sendung angegeben, die Abwehr der Verdächtigungen 8 20. Hier ist etwas anderes genannt, die Eintreibung der Beisteuer und der Abschluß des Kollektenwerks (worauf P. schon 8 10 ff. angedrungen hatte, aber ohne die Hilfe und Leitung der Brüder dabei zu erwähnen), und zwar wird dieser Zweck hier mit großer Umständlichkeit herausgehoben, ein deutliches Zeichen, daß P. sich in Verlegenheit, ja in doppelter Verlegenheit befindet: einmal weil er in Sorge ist, die Kor. möchten

[1] Für ἔπεμψα ist in DE arm. boh. ἐπέμψαμεν eingesetzt, vgl. 8 18. 22. Der Gebrauch des Singulars in diesem Abschn. (Ausnahme V. 3 b. 4) ist gerade eine charakteristische Abweichung von K. 8.

wirklich sein rühmendes Wort über sie zuschanden machen, sodann weil es ihm peinlich ist, die Kor. (abermals) an ihre Liebes- und Ehrenpflicht zu erinnern.

Die erste Zwecksetzung **V. 3b** haftet an dem V. 2 erwähnten Ruhm der Kor., den P. in Maz. verkündet.

καύχημα ist hier synonym mit καύχησις 8 24; für ἡμῶν (gen. subi.) hat B* ὑμῶν. Zu ἵνα μὴ ... κενωθῇ vgl. I 1 17 und 9 15 (s. J. Weiß z. St.). Cat. umschreibt ἵνα μὴ ματαιωθῇ τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ψεῦσται εὑρεθῶμεν.

Dabei denkt P. bereits an die V. 4 (im dritten Zwecksatz) bezeichnete Situation. Vorsichtig einschränkend fügt er hinzu ‘in dieser Hinsicht’ (3 10)[1]; was er in anderer Hinsicht rühmend von Kor. gesagt hat — und das hat er getan —, würde erfreulicherweise durch diese eine Enttäuschung nicht berührt werden. Auch die zweite Zweckangabe **V. 3c** knüpft an V. 2 an (καθὼς ἔλεγον); sie ist die positive Ergänzung und Erläuterung zur ersten und gibt den Inhalt des καύχημα deutlich an (= V. 2c)[2]; doch ist ἵνα .. παρεσκευ. ἦτε nicht völlig identisch mit παρεσκεύασται. Denn offenbar ist zu 3c schon aus 4a ‘bei unserer Ankunft’ zu ergänzen, dazu, entsprechend dem übergeordneten ἔπεμψα, ‘dank ihrer Hilfe’. So ergibt auch der Kontext in K. 9, daß παρεσκεύασται eine Übertreibung war, und daß mindestens ein angefangenes Werk noch energischer Fortsetzung bedurfte, wenn eine Beschämung des Ap. und der Gemeinde vermieden werden sollte. Die dritte Zweckbestimmung **V. 4a** (die wieder negativ ist, wie die erste) hängt denn auch aufs engste mit der zweiten zusammen. Hier erfahren wir etwas Neues, nämlich die nächsten Pläne, die P. verfolgt, nachdem er die Brüder abgefertigt hat: er will alsbald selbst folgen, aber in Begleitung von einigen Maz. (offenbar ist der Vers und das ganze Kap. in Maz. geschrieben). Zum ersten Mal in uns. Br. kündet P. sein Kommen an — es fiel uns auf, daß er in A ganz davon schwieg (s. o. S. 65 f.). Die Angabe erinnert an I 16 3 f. Es liegt hier also der seltene Fall vor, daß Aussagen in I und II den gleichen Inhalt haben und die gleiche Situation anzeigen. Das ist aber eben das Peinliche und Unwürdige der gegenwärtigen Lage in II, daß das Kollektenwerk in Kor. seit I noch nicht wesentlich weiter gekommen oder daß ein durch I wohl angeregter Anlauf alsbald wieder zum Stillstand gekommen ist. Neu ist im Vergleich zu I 16 3 f. das Erscheinen von Mazedoniern. Es sind Leute, die das Rühmen der Kor. durch P. mit angehört haben, aber unterschieden von den zuvor genannten Brüdern, auch für eine andere Funktion ausersehen und zwar nicht nur dafür, dem P. das übliche Geleite zu geben 1 16 I 16 6, sondern vor allem, wie aus I 16 3 f. zu erschließen ist, beauftragt, die Kollekte der Provinz Maz. nach Jeruf. zu überbringen (I 16 3). Möglicherweise gehört auch der Bruder, der in allen Gemeinden bekannt und von den Gemeinden „gewählt“ ist, zu dieser Kommission; er ist den anderen nur vorausgeschickt, und diese erst bringen das in Maz. gesammelte Geld. Man beachte, daß P. nur Beschämung vor diesen mit ihm nachreisenden Maz. fürchtet; daß die erste Abordnung die Kor. ἀπαρασκεύαστους findet, setzt P. stillschweigend voraus, empfindet es aber nicht so peinlich, weil er ja noch nicht dabei ist, und die Kor. ja nun Gelegenheit haben, um vor den Augen dieser Brüder das Rühmen des P. wahrzumachen.

[1] Vgl. noch I Petr 4 16 K, Joseph. Ant. XV 3, 4 § 61 ὡς .. παραμυθήσασθαι τούτῳ τῷ μέρει.

[2] Das ἀλλ’, das in einigen min. arm sah. harcl. dem ἵνα vorgesetzt ist, ist stilistische Verbesserung.

ἀπαρασκεύαστος 'nicht gerüstet' ist biblisches Hapaxlegomenon; vgl. Joseph. Ant. IV 8, 41 § 293 μὴ τότε ἃ δεῖ ποιεῖν ἐπιζητοῦντες, ἀπαρασκεύαστοι τοῖς καιροῖς περιπέσητε, Xenoph. Anab. I 1, 6 (K) II 3, 21 (C1 u. a.); gebräuchlicher ist bei den Klass. ἀπαράσκευος. Gemeint ist 'nicht bereit zur Abgabe', nicht 'zur Sammlung' (so Bt.). Zum Stil s. Mk 13 36 μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας. Vor καταισχυνθῶμεν ist in D*E*L d e pesch. sah. καί gesetzt; dann wäre καὶ εὕρωσιν .. καὶ καταισχ. der Nachsatz. Da der Nachdruck auf καταισχ. liegt, ist καί zu streichen.

Auch diese Wendung findet in I 16 2 ihre Illustration und Ergänzung zugleich: ἵνα μὴ ὅταν ἔλθω, τότε λογίαι γίνωνται. Der fatale Befund würde eine üble Enttäuschung und eine unangenehme Verzögerung der Weiterreise hervorrufen. Hier hebt P. nur ersteres Moment heraus: μή πως ... καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς, identisch mit 'auf daß unser Rühmen ... nicht als leer erwiesen wäre' V. 3, vgl. auch 7 14. Wirkungsvoll ist auch die korrigierende Fortsetzung 'um nicht zu sagen: ihr!'[1], die schonende Einführung einer an das Gewissen der Leser sich wendenden Verbesserung oder vielmehr Ergänzung (ähnlich Phm 19, vgl. Debr. § 495, 1). Denn auch wenn die eigentliche Schande die Kor. trifft, bleibt doch auch an P. etwas haften, weil er als abgeschlossene Tatsache ausgab (παρεσκεύασται), was erst noch verwirklicht werden mußte; freilich fehlt ein καὶ vor ὑμεῖς: P. scheint die Meinung zu haben, daß er dann alle Schande auf die Kor. abwälzen könne.

Die Schlußwendung ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ ist man versucht wie ἐν τ. μέρει τούτῳ V. 3 zu verstehen, vgl. auch 11 17 ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως (τ. καυχ. ist in K auch an uns. St. zugefügt); Ambst. übersetzt beides in hac parte, vg. in V. 4 in hac substantia. Da indes die Bedeutung 'Gegenstand, Punkt', die dann zu fordern wäre, für ὑπόστ. nicht so sicher bezeugt scheint, wohl auch Polyb. IV 2, 1 nicht, wo ὑπ. nicht den Gegenstand bezeichnet, sondern den Standort, den der Vf. für das Folgende genommen hat, so nehmen viele Erklärer auch hier die Bedeutung „Zuversicht" an. Für diese Erklärung spricht einmal die Analogie von Röm 5 5 ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, sodann der Gebrauch in einigen Stellen der LXX, Jdc 6 4 Ruth 1 12 Ps 38(39) 5. 7 88(89) 47 Ez 19 5: aber die Zwischenbemerkung ἵνα μὴ λέγω ὑμεῖς weist auf etwas anderes, da „Zuversicht" hier nur P. besaß; und in LXX ist „Zuversicht, Hoffnung, Erwartung" keineswegs die einzig vorkommende Bedeutung (vielmehr ist noch zu nennen 'Unterbau, Grund, Eigentum, Besatzung'); auch Hebr 11 1 ist ὑπ. 'Grundlage' (s. m. Erkl. z. St. in Ltzm.s Handb. und M. A. Mathis The Pauline πίστις — ὑπόστασις according to Hebr 11 1, Cathol. Univ. of Amer. 1920, der ὑπ. als presentation of the reality of things hoped for faßt). Nun ist die Grundbedeutung von ὑπ. Standort, Grundlage, dann Bestand, Wesen, s. Arist. de mundo 4 (395 a, 297) καθ' ὑπόστασιν gegenüber κατ' ἔμφασιν, ebenso Plut. de iride p. 894 B, Philo de mundi incorr. 88, 92 p. 504 u. 505, letztere St. besonders wichtig, weil auch da ὑπόστ. und μέρος in gleichem Zusammenhang zur Bezeichnung einer Existenzgrundlage gebraucht sind; s. noch Ep. ad Diogn. 2 1, Tat. orat. 15 3 (Wesen) 6 2 18 1 (Substanz). Neben und auf Grund dieser Bedeutung 'Bestand' im abstrakten Sinn kann man für uns. St. vielleicht auch noch die von 'Einzelbestand, Einzelgegenstand' postulieren (vgl. Tat. or. 21 3 φύσεως ὑποστάσεις = Naturgegenstände), also der Stoff oder Gegenstand, der der Angelegenheit „unterliegt" (subest, ὑφίσταται) — so Zorell s. v., vgl. Thph. ὑπόστασιν δὲ τὴν ὑπόθεσιν καὶ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἤτοι τὴν οὐσίαν τῆς καυχήσεως νόει. Sonst haben wir (wie die Meisten) 'Zuversicht' zu übersetzen und die Ungenauigkeit (daß dies nicht auch auf die Kor. anzuwenden ist) in Kauf zu nehmen: die Worte ἵνα μὴ λ. ὑμεῖς sind dann geschlossene Parentheſe. Originell ist Schl.s Deutung: ὑπ. = etwas, was man sich zu tun „unterſteht", also Unterfangen, Wagnis; aber ein wirklicher Beleg fehlt hier völlig. — S. noch Hatch Essays in bibl. Greek 88 f., Schlatter Der Glaube im N.T. [3] 615 ff., Cremer-Kögel [10] 539 ff.

Hatte P. V. 3 f. umständlich erklärt, welcher Gefahr er durch die Sendung der Brüder vorbeugen wollte, so gibt er nun V. 5 den Auftrag, den sie von ihm

[1] Nach Analogie von Phm 19 lesen C* W (nicht vg.) auch hier λέγω, und in B* ist für ὑμεῖς ἡμεῖς gesetzt (wohl als betontes Subjekt von λέγομεν gedacht). Ein korrigierendes ἵνα μὴ λέγω s. Mc. Aurel V 10.

erhalten haben, positiv an; die Sendung entsprang objektiv einer Notlage und subjektiv einer ernsten Überlegung (vgl. Cat.). Der Auftrag selbst (Vorausgehen und Vorbereiten der Sammlung) war schon V. 3 f. zwischen den Zeilen herauszulesen.

Die Wendung ἀναγκαῖον ἡγεῖσθαι mit Infin. auch II Makk 9 21. Zu προελθωσιν vgl. Apg 20 5 οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι (vielleicht von denselben Brüdern, aber in einem späteren Stadium derselben Reise gesagt), Ignat. ad Rom. 10 2. Analog ist auch Mk 14 12 ff. Par., wo Jesus zwei Jünger vorausschickt, um das Passahmahl zu „bereiten" (ἑτοιμάσαι). Das προσέλθωσιν in Ψ G Thdt. ist natürlich Korrektur. – Für das seltenere εἰς ὑμᾶς haben BDG u. min. πρός, vgl. 12 14, von Mr.-Hnr. bevorzugt, auch bei v. Soden möglicher Urtext. Das Bikompositum προκαταρτίζειν ist biblisches Hapaxleg. und sonst nur noch bei Hippokr. bezeugt; καταρτίζειν ist gebräuchlicher, s. zu I 1 10. Die Meinung, dies προκαταρτ. bezeichne eine frühere Phase als das ἐπιτελέσαι (Clemen, Balj., Halmel), ist etwas spitzfindig und nur unter der Voraussetzung zu halten, daß P. von vornherein den Plan hatte, drei Monate in Achaja zu bleiben (Apg 20 3) und in dieser Zeit den „Abschluß" selbst zu leiten. Das dreimalige προ- führt indes mehr auf den Wunsch, daß alles fertig ist, wenn er selbst erscheint.

εὐλογία ist ein in Kor. noch nicht gebrauchter Ausdruck für die Kollekte. Während διακόνια 9 1 8 4 den Geber und seine Bemühung charakterisiert, bezeichnet εὐλογ. die Wirkung auf den Empfänger, vgl. Röm 15 29; als εὐλογία enthüllt sich die διακονία, wenn sie in Jerus. überreicht wird.

εὐλ. für Gabe, mit der man Segen austeilt, d. i. Glück, Heil, noch in LXX Gen 33 11 λάβε τὰς εὐλ. μου, ἃς ἤνεγκά σοι, I Reg 25 27 30 26 A IV Reg 5 15 (= בְּרָכָה) vgl. Cremer-Kögel [10] 688. Unnötigerweise erwägt Deißm. Bibelstud. 141 eine Änderung von εὐλ. in λογεία I 16 1. Wohl aber ist denkbar, daß P. ein Wortspiel im Auge hat, erst λογεία schreiben wollte, dann aber das vollere εὐ-λογία wählte: ein Segen, weil eine Sammlung mit gutem Zweck und aus guter Gesinnung geflossen; vgl. Cat. οὐδεὶς γὰρ εὐλογίαν διδοὺς λυπεῖται ἢ ἐξ ἀνάγκης δίδωσιν. Daß P. λογία in II (vgl. I 16 1) vermeidet, scheint mir Zufall (gegen Ltzm.).

τὴν προεπηγγελμένην (K προκατηγγ. wie Apg 3 18 7 52) εὐλογ. klingt wie ein Ausdruck aus der religiösen Heilslehre, vgl. Röm 1 2, und könnte von P. gewählt sein, um die Liebessteuer als Nachahmung göttlicher Segenspendung zu kennzeichnen (Klr.), vgl. I Petr 3 9. Daß die Gabe ‚früher oder vorher versprochen' oder gelobt worden ist, möchte man auf P. und Gal 2 9 f. beziehen; hier weist jedoch ὑμῶν auf ein Versprechen, das die Kor. geleistet haben, nämlich als sie ihre Bereitwilligkeit, mitzutun, dem P. und Anderen versicherten, z. B. in dem Abschn. ihres Briefes, auf den P. mit I 16 1 ff. antwortet oder in dem Bescheid, den sie auf den dortigen Vorschlag des P. gaben. Man beachte, daß P. dann nirgends seine in Jerusalem getroffene Verabredung (Gal 2 10) als Motiv geltend macht.

Die Infinitivwendung, mit der V. 5 und damit der kleine Abschn. II a schließt, ist von προκαταρτίσωμεν abhängig zu denken; man hätte verbindendes εἰς τὸ erwarten können, vgl. Eph 2 10. P. hängt das etwas pleonastische ταύτην ἑτοίμην εἶναι an, weil er auf den Charakter einer εὐλογία Nachdruck legen will (οὕτως ὡς wie 13 15 4 1 9 26). Der Zweck einer rechtzeitigen Vorbereitung ist der, der Gabe ihren Charakter als freiwillig und aus Liebe gespendete „Segensgabe" zu wahren. Dieser Erfolg ist freilich dadurch in Frage gestellt, daß P. noch Brüder nach Kor. schicken muß, die den Kor. „helfen" müssen; dann ist es Sache der Kor., durch größten Eifer diese Einbuße auszugleichen. Schlimmer wäre es natürlich, wenn die V. 4 gefürchtete Situation sich verwirklichte: dann bekäme die Sache wirklich etwas Erzwungenes. Der Ausdruck μὴ ὡς πλεονεξίαν [1], den P. hierfür gebraucht, ist freilich etwas schwierig.

[1] Das καί vor μὴ ὡς ist wohl stilistische Verbesserung und darum mit Tisch. zu

πλεονεξία ist seiner Etymologie nach die Sucht, einen Besitz an sich zu reißen und das Erraffte festzuhalten (Trench-Werner Synonyma 51f.); das führt zu der Antithese ‚geben — behalten' oder ‚geben — nehmen' Apg 20 35. Bchm. sucht daher die πλεον., das Mehrhabenwollen, bei den Empfängern, denen gegenüber der Spender sich als das Opfer eines πλεονέκτης vorkommt, so daß er mit Widerwillen seine Gabe reicht (‚wie einen Tribut an die Habsucht'). Aber diese Beziehung auf die Jerusalemer scheint mir hier eingetragen. Die Unwilligkeit, auf die die Wendung anspielt, ist vielmehr wirklich in der Habsucht der Geber zu suchen, die ihr Geld lieber behalten würden. Auch der Kontext, namentlich V. 6, weist auf den Gegensatz von widerwillig-kärglichem Geben zu freudig-reichlichem Geben hin, vgl. auch ἁδρότης 8 20 und 1 Joh 3 17; μὴ ὡς πλεον. ist dann als ein sehr prägnanter Ausdruck zu fassen (‚und nicht (als Gabe) der Habsucht'); ein μὴ ὡς ἐξ πλεονεξίας wäre besser gewesen (vgl. Chrys., Cat.).

Für uns ist die ganze Äußerung über die Sendung der Brüder eine willkommene Ergänzung zu 8 16—24: fiel dort der Nachdruck auf die Qualifikation der Kommissare, so hier auf den Zweck der Kommission und die mit ihrer Abordnung den Kor. nahegelegten Pflichten. Die zwei Sätze könnten gut direkt an 8 22 angeschlossen werden; man begreift nicht, warum sie unter die wunderliche Einleitung V. 1 gestellt sind, die so gar nicht passen will, da der Inhalt von V. 3—5 durchaus neu und wichtig ist.

IIb. Religiöse Motive für die Aufbringung einer reichen Beisteuer V. 6—15.

Der Ansatz zu einer allgemeineren, von den Rücksichten auf menschliche Zusicherungen freigemachten Betrachtung über das Ideal einer christlichen Liebesgabe in V. 5b erweitert sich nun V. 6—15 zu einer längeren Aneinanderreihung von Bemerkungen, die den religiösen Wert einer echten Liebesgabe von verschiedenen Seiten her beleuchten. Auffallend ist dabei, daß die religiöse Wirkung nirgends auf Christus bezogen, nicht einmal (durch ein διὰ Χριστοῦ etwa) durch ihn vermittelt gedacht wird — nur V. 13 wird Christus beiläufig erwähnt. Zu der Frage der Zusammengehörigkeit der zwei Kap. scheint dieser Abschn. direkt nichts mehr beizutragen. Er hat noch die meiste Ähnlichkeit mit 8 7—15 (Ib), ist also eine entfernte Dublette zu diesem Mittelstück der Konzeption I, so wie IIa (9 1—5) eine abgekürzte Dublette zu Ia und Ic (8 1—6 und 8 16—24) darstellt. IIb kann an sich gut neben I und nach I im selben Brief gestanden, aber ebenso gut mit IIa einen eigenen Brief oder den die Kollekte behandelnden Teil eines besonderen Briefes geformt haben.

IIbα) **Der göttliche Segen V. 6—10.** — In Anknüpfung an V. 5 empfiehlt P. zunächst in zwei kurzen Satzgefügen reichliches (**V. 6**) und williges (**V. 7**) Geben. Das einleitende τοῦτο δέ (abgekürzt für τοῦτο δέ φημι[1] 1 7 29 15 50, s. z. d. St.) zeigt an, daß er noch etwas Wichtiges auf dem Herzen hat, das geeignet ist, seiner Aufforderung V. 5 noch mehr Nachdruck zu verleihen. Der erste Satz **V. 6** ist denn auch (wie ähnlich 1 15 50) eine wichtige Regel eschatologischen Charakters, die in die Form einer Gnome gefaßt ist. Der Satz erläutert die letzten Worte von V. 5, stellt aber die zwei Gedanken der Antithese chiastisch um, wie P. das auch sonst liebt, vgl. 2 15 f. 6 8 14 10 (zu φειδομένως, φειδομένως vgl. 1 3 17 ... φθείρει, φθερεῖ ..). Man nimmt meist an, daß P. an Prov 11 24 anspielt: εἰσὶν οἱ τὰ ἴδια σπείροντες πλείονα ποιοῦσιν· εἰσὶν καὶ οἱ συνάγοντες ἐλαττοῦνται (Urtext nach Kautzsch: ‚mancher teilt freigebig aus und bekommt immer mehr; ein anderer spart (selbst) an dem, was sich gebührt, und wird doch ärmer'. Doch kommt der Gedanke der

streichen; es fehlt in ℵ*G it. vg. Ambst. pesch., vgl. auch 1 Petr 2 16 ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς .. ἔχοντες. [1] Chrys. Ambst. boh. fügen λέγω hinzu.

ersten Hälfte dieses Wortes erst V. 8 und 10 zur Geltung. Es ist immerhin gut israelitische Spruchweisheit, was P. hier verkündet, vgl. noch Prov 11 25 f. 30, auch 22 8a (folgt als Zitat V. 7b) u. bes. 19 14, Ps 36(37) 26 Dt 15 10 (s. u.) Hos 10 12 (s. u. zu V. 10). Mit einer Bauernregel erläutert P. also die Gesetze der göttlichen Vergeltung, wie Jesus, etwa im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen; die Ernte ist das Endgericht Mt 13 39 Mk 4 29 Apk 14 15 f.[1]. Nach Form und Gehalt ist von sonstigen paulin. Gnomen vor allem Gal 6 7–9 zu vergleichen, bes. 6 8! Es ist die doppelseitige Vergeltungslehre (s. zu 5 10), unter dem Bild von Saat und Ernte veranschaulicht, die in Gal auf das gesamte sittliche Wesen, hier speziell auf das Almosengeben bezogen ist. So ist es die bekannte jüdische Lehre vom Almosengeben und seinen Folgen (Bousset Rel. d. Jud. ^{2}162f.), die P. akzeptiert. Die Belohnung legt er, wie das Folgende zeigt, teils ins Diesseits, teils ins Jenseits (so Gal 6 7–9 ausschließlich). Dabei führt die Stilisierung zu strenger Äquivalenz von Leistung und Lohn (vgl. Röm 4 4 Mt 5 7 7 2 19 21 I Tim 6 18 f. Tob 12 9 Test. Seb. 5 3 6 6 7 2 8 1, Titius Seligkeit II 146ff.), und zwar ergibt sich, da hier nicht auf Guttat und Übeltat, sondern auf reichliche und kärgliche Spende spezifiziert wird, die Idee einer abgestuften Belohnung, die gut synoptisch ist (Mt 10 41 f. Lk 19 17. 19 Par.), und die auch bei P. gelegentlich anklingt, s. I 3 12 ff. I Thess 2 19 (v. Dobsch. z. St.). Das „Herabsteigen zu dem Gesinnungsniveau der Schwachen" (Klr.) erklärt sich somit aus der Anlehnung an die Religion der jüdisch-palästinensischen Spruchweisheit, vgl. noch Lk 14 14 Mt 6 4. 6. 18.

φειδομένως, ein euphemistischer Ausdruck (Theoph.; φειδωλῶς . . . καὶ κνιπῶς, d. i. knickerig Cat., vg. parce) 'schonend, mit Zurückhaltung' = wie ein πλεονέκτης (V. 5), ist eine selten gebrauchte Form, vgl. Plutarch Alex. 25, Radermacher Gramm. 54; zur Sache s. Prov 21 14. Für das erste ἐπ' εὐλ. ist in D*G d e g Ambst., auch boh. und sah. u. a. ἐν εὐλογίᾳ eingesetzt, ebenso in boh. sah. für das zweite ἐπ' εὐλ. Dagegen haben D* de Ambst. u. a. an zweiter Stelle ἐξ εὐλογίας und G ἐπ' εὐλογίᾳ, vg. ἐξ εὐλογιῶν (de benedictionibus). ἐπ' εὐλογίαις ist wörtlich 'auf Grund von Segensgaben', was aber nicht gut zu θερίσει paßt, also besser 'zu dem Zwecke, Segensgaben auszuteilen', vgl. Sap 2 23 ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ (zur Unvergänglichkeit), II Makk 5 4 ἐπ' ἀγαθῷ (zum Heile) τὴν ἐπιφανίαν γεγενῆσθαι, Philo z. B. de mut. nom. 268 f. p. 619 „τὴν ἑκατοστεύουσαν εὑρίσκει κριθήν" (Gen 26 12) ὁ τὰς θεοῦ χάριτας ἐπὶ γενέσει πλειόνων σπείρας ἀγαθῶν. Im ersten Fall sind die εὐλογίαι Segensgaben, die wir austeilen, im zweiten solche, die wir empfangen, sei es hier, sei es im Jenseits. Als Antithese zu φειδομένως schließt ἐπ. εὐλογ. beidemal ein 'reichlich' ein. εὐλογία als religiös-eschatologischer Begriff s. noch Gal 3 14 ἡ εὐλ. τοῦ Ἀβρ., Eph 1 3, Hebr 12 17 und I Petr 3 9 (εὐλ. κληρονομεῖν) Apk 5 12 (λαβεῖν . . . εὐλογίαν).

Der verbindende Gedanke für V. 6 und 7 ist zunächst der der individuellen Freiheit: besagt V. 6: 'es steht euch frei, zu bestimmen, was ihr säen (= geben) und was ihr ernten (= einst empfangen) wollt', so lehrt V. 7: 'jeder (gebe), so wie er es im Herzen sich vorgenommen hat'. In gewissem Sinn mildert P. V. 7 die Strenge von V. 6: ich will keinen Druck auf euch ausüben; ihr müßt es selbst bestimmen, wieviel ihr tun wollt, und schränkt er das eudämonistische Motiv in V. 6 zugunsten einer rein sittlichen Entscheidung ein.

Zu dem elliptischen Stil vgl. I 15 23 ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, Röm 12 8 ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι. — Zu προῄρηται τῇ καρδίᾳ vgl. Gen 34 8 προείλατο τῇ ψυχῇ τὴν θυγατέρα ὑμῶν, Test. Jos. 17 3 ἐπὶ προαιρέσει καρδίας [ἀγαθῆς], Rub. 1 9 ἐν προαιρέσει ψυχῆς μου. DKL u. a. (K) setzen das Präsens ein (προαιρεῖται). προαιρεῖσθαι 'sich vornehmen' auch schon LXX, so Prov 21 25 II Makk 6 9 III 2 30 6 10 V ὡς προαιρῇ, 7 2 καθὼς προαιρούμεθα, Ps.-

[1] Eine andere Anwendung des Bildes 'Saat—Ernte' s. I 9 11. — Vgl. noch Cicero de oratore II 65, 261 ut sementem feceris, ita metes; Joh 4 36.

Aristeas 33, 45 ἵνα σοι γένηται καθὼς προαιρῇ διὰ παντός, Demosth. de corona 2; Stellen bei Joseph. s. Brüne 1917 S. 262, aus Philo bei Loesner z. St. Der Wert solcher selbsttätigen Verfügung wird zunächst negativ bestimmt: ἐκ λύπης aus einer Gesinnung oder Stimmung der Trauer über den Besitz, den man weggibt, und den Schaden, den man leidet, vgl. 8 13 θλῖψις, Dt 15 10b καὶ οὐ λυπηθήσῃ τῇ καρδίᾳ σου, διδόντος σου αὐτῷ, ὅτι διὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο εὐλογήσει σε κύριος ὁ θεός σου κτλ. ἐξ ἀνάγκης ist 'gezwungen' (Gegenteil αὐθαίρετοι 8 3), nämlich von P. und seinen Kommissaren, oder im Blick auf die anderen, die soviel getan haben, oder um der Verlegenheit willen, in die P. durch sein voreiliges Wort (V. 2) sie gebracht hat, weniger wahrscheinlich: im Blick auf das Maß der göttlichen Belohnung, das davon abhängt; vgl. Plato Phaedr. 6 p. 231 A οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης, ἀλλ' ἑκόντες ... πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὐτῶν εὖ ποιοῦσαν.

Sehr fein schließt sich nun das Schriftwort Prov 22 8a an, frei nach LXX (der hebr. Text weicht noch stärker ab) zitiert, die ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός übersetzt hat. Indem P. für εὐλογεῖ, das dem Zusammenhang gut entsprochen haben würde, ἀγαπᾷ einsetzt, führt er einen neuen schönen Gedanken ein[1]. Denn daß ein fröhlicher und williger Geber (ἱλαρός umfaßt beide vorausgegangenen Bestimmungen) sich Gottes Liebe erwirbt, ist ein höheres Motiv als der Hinweis auf den Lohn, vgl. Joh 14 21. 23 Hebr 13 16. Die Anschauung ist gut altteſt.-jüdisch, vgl. Prov 8 17 22 11 Sap 7 28 Sir 4 10. 14.

ἱλαρός im N.T. nur hier, doch s. Röm 12 8 ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι; aus LXX vgl. noch III Makk 6 35 Sir 13 26 26 4 32 (35) 11 ἐν πάσῃ δόσει ἱλάρωσον τὸ πρόσωπόν σου. Eine große Vorliebe hat Hermas für das Wort, vgl. bes. Mand. V 2 3 X 3 1 (!). S. noch Cornut. Theol. Graeca 15 p. 20 5 f. Lang.

Was P. hier in kurzer Gnome umreißt, findet sich breit ausgeführt bei Seneca de benef. II 1 1 sic demus quomodo vellemus accipere (= V. 6). ante omnia libenter (= V. 7), cito, sine ulla dubitatione. 2 Ingratum est beneficium, quod diu inter manus dantis haesit (s. dagegen Did 1 6!), quod quis aegre dimittere visus est et sic dare tamquam [sibi] eriperetur (= μὴ ὡς πλεονεξίαν ... μὴ ἐκ λύπ. ἢ ἐξ ἀν.) .... nam cum in beneficio iucundissima sit tribuentis voluntas, qui nolentem se tribuisse ipsa cunctatione testatus est, non dedit sed adversus ducentem male retinuit. S. noch II 7 1: Fabius Verrucosus beneficium ab homine duro aspere datum 'panem lapidosum' vocabat. S. auch Aboth R. Nathan 13 (Strack-Bill. I 459).

V. 8 führt nun freilich von der Liebe Gottes zu der durch die Liebe gewirkten Vergeltung, also zu 6b, zurück. Doch verheißt P. nicht nur äußerliche Vergeltung in materiellen Gütern, sondern zuletzt und zuhöchst Segen in geistigen (charismatischen) Kräften. Das hier weiterführende δέ will besagen: euere Sache ist es, willig und ohne Sorge, vielmehr in Hoffnung auf Gottes Beistand und Belohnung wegzugeben, was der Bruder nötig hat; Gott aber ist im Stande, wirklich für das Weitere zu sorgen. Der Satz ist also ein Hinweis auf Gottes Können, vgl. Röm 14 4 11 23 II Tim 1 12 Hebr 11 19 Mt 3 9 Par.[2]. Der Verherrlichung Gottes dient auch der rhetorische Schwung, der in der Häufung von πᾶς (s. V. 11 u. zu 1 4), in der Wiederholung von περισσεύειν[3] und überhaupt in der Alliteration (mit π) zum Ausdruck kommt. Die χάρις, die Gott überschwänglich bei ihnen mehren kann (εἰς wie 1 5 Röm 5 15), ist nicht die ein Gnadenwerk der Kor. darstellende Beisteuer, vgl. 8 6, sondern ihre Ausstattung mit χάρις von jeglicher Art, vgl. 8 7; die Betätigung der χάρις der Mitteilsamkeit erwirkt einen neuen Zufluß von χάρις auf allen Ge-

[1] Das paradoxe Gegenteil s. Mk 10 21: der Jüngling, den Jesus „lieb gewann", war gerade nichts weniger als ein ἱλαρὸς δότης.

[2] Wie in Röm 14 4 gibt es auch hier die Variante δυνατός, so W- und K-Zeugen, von v. Soden (nicht von Dog.) sogar in den Text gesetzt.

[3] περισσεύειν ist in a aktiv (wie 4 15 I Thess 3 12 Eph 1 8), in b intransitiv (wie V. 12, 1 5 8 7 Kol 2 7 u. ö.).

bieten. Auch die Segnung mit irdischem Gut muß hier eingeschlossen sein; denn 'Genügsamkeit' und die Befähigung 'zu jeglichem guten Werk', wovon der folgende Finalsatz spricht, hat zur Voraussetzung, daß die weitere Betätigung der χάρις der Mitteilsamkeit ermöglicht bleibt. Das letzte Ziel der neuen Gnadenausgießung ist reicher Anstoß „zu jeglichem guten Werke", eine Wendung, die II Tim 3 17 wiederkehrt (vgl. auch I Tim 5 10 6 18 Eph 2 10 Apg 9 36). Auch hier ist (wie II Tim 3 17) an „Vollkommenheit" gedacht, nämlich die der Gemeinde, in der „alle guten Werke" blühen. Eine noch vollere Parallele hat der ganze Gedanke in I Tim 6 18 f. (abhängig von uns. St.?)! So erledigt der Satz auch die mögliche Frage der Leser, wo sie denn das Geld zu der Beisteuer hernehmen, und vor allem, wie sie nach sehr reichlicher Beisteuer selbst noch Auskommen finden sollen; vgl. noch Pea VIII 9 b 'wer .. nötig hat, (Gaben) anzunehmen, und es nicht tut, der wird nicht sterben, ohne Andere mit dem Seinen unterstützt zu haben'; Baba Bathra 9 b (Strack-Bill. I 201 u.).

Mit dem Wort αὐτάρκεια gebraucht P. abermals einen Ausdruck, der auch Zentralbegriff der kynisch-stoischen Lebenslehre ist; das Substantiv noch I Tim 6 6, s. dazu Dibelius in Lietzm.s Handb. z. St.), bei Hermas s. Mand. VI 2 3, Sim. I 6, Tatian orat. 2 1 (von Diogenes) 19 1, Justin Dial. 73 6. Das Adjektiv αὐτάρκης hat P. Phil 4 11 (P. verwirklicht das stoische Ideal); in der urchristl. Lit. fehlt es sonst. Während αὐτάρκης Phil 4 11 sicher im technischen Sinn einer zufriedenen Gemütsstimmung gebraucht ist, kann hier für αὐτάρκεια auch die einfachere Bedeutung 'genügende Ausstattung mit dem Nötigen', 'genügendes Auskommen' angenommen werden, vgl. I Tim 6 8 Prov 24 31 Sir 11 23 f. 40 18. Stellen aus den Pap. s. bei M. M. Vocab. 93, vgl. bes. die Verbindung ἔχειν τὴν αὐτάρκιαν Pap. Flor. II 242 8; s. auch H. J. Wicks Expos. Times 1918, 424–426, Bchm. z. St. Der Gegensatz zum αὐτάρκης ist der ἐνδεής, der fremde Hilfe nötig hat, und der πλούσιος, der überflüssigen Reichtum besitzt, vgl. Plato Rep. II 369 B γίγνεται . . . πόλις, .. ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής, Aristot. Polit. VII 5 τὸ .. πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηδενός αὐταρκες. Daß die αὐτάρκεια von fremder Unterstützung unabhängig macht, ist auch bei P. vorausgesetzt; die Hauptsache ist aber bei ihm, daß sie im Gegenteil den Menschen in Stand setzt, selbst anderen Bedürftigen beizustehen. Der Hauptunterschied zwischen philosophischer und paulinischer Verwendung des Begriffs ist also der, daß die αὐτάρκεια dort Selbstzweck, individuelle Tugend, Fundament individueller Zufriedenheit ist (Epicur bei Diog. Laert. X 1, 130 usw.), während sie bei P. die Voraussetzung zu Liebeserweisen nach allen Seiten darstellt oder die Fähigkeit, Bedürftigen reichlich auszuhelfen Eph 4 28 Ambst. z. uns. St. Der Lohn für reiche Mildtätigkeit wird also darein gesetzt, daß die Möglichkeit, Gaben auszustreuen, vervielfältigt wird – eine originelle Anwendung und Erweiterung des Gedankens Mt 25 29 Par. τῷ .. ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται. Wie uns. Aussage auch mit den in 8 13–15 ausgesprochenen Gedanken zusammenhängt, kann ersehen werden aus Philo leg. all. III 165 p. 119: αὐτ. besitzen heißt, den Überschuß den Bedürftigen abgeben können und so volle Gleichheit, allgemeine αὐτ., herstellen. Die Antithese αὐτάρκειαν – περισσεύητε ist wohl beabsichtigt, vgl. die feine Erklärung des Chrys. ἓν μὲν τοῖς σαρκικοῖς αὐτάρκειαν αὐτοῖς αἰτεῖ, ἓν δὲ τοῖς πνευματικοῖς περισσείαν.

Wie 8 15 beschließt P. auch hier **V. 9** das (erste) Gedankengefüge mit einem bestätigenden Schriftwort: Ps 112(111) 9, wörtlich mit LXX gleichlautend (nur τοῦ αἰῶνος am Ende ist weggefallen, von GK u. a. indes angefügt, vgl. v. Sod.). Die erste Zeile des Zitats bezeichnet die Leistung des Frommen. ἐσκόρπισεν ist das Ausstreuen nach allen Seiten (Chrys.); diese Bedeutung von σκ. ist auch in LXX einzig. Das Zitat ist merkwürdigerweise die einzige Stelle im N. T., wo πένης vorkommt. LXX haben es häufig, doch πτωχός doppelt so oft; Hermas hat nur πένης, Barn 20 2 = Did 5 2, I Klem 15 6 (LXX) findet sich beides; vgl. noch Polyc. ad Phil. 6 1 und Trench-Werner Synonyma 77 f. – Die zweite Zeile stellt den Lohn fest. δικαιοσύνη (צְדָקָה) ist hier beinahe schon die durch Almosengeben betätigte Frömmigkeit, die Mildtätigkeit (s. Mt 6 1,

Chrys. φιλανθρωπίαν), sonst allgemeiner das Gott wohlgefällige Tun (B. Weiß), die sittliche Rechtbeschaffenheit, die sich in werktätiger Liebe erweist (Bls.), kaum die paulinische ‘Gerechtigkeit vor Gott’, der religiöse Zustand, in dem wir Gottes Wohlgefallen besitzen (Hfm. u. a.). Mit μένει ist ursprünglich gemeint das Gedächtnis an die δικαιοσύνη und an den δίκαιος selbst, vgl. Ps. V. 6. P. denkt entweder hieran oder an die V. 8 entwickelte Instandsetzung zu unaufhörlicher Betätigung in guten Werken (Klr., Kühl u. a.), vielleicht auch an die stete Anerkennung durch Gott (Schm.); s. noch Plr.

Die folgenden V. 10 und 11a bieten nun eine Wiederholung der in V. 8f. ausgeführten Gedanken. Wie der ganze Abschn. V. 6 – 11 alttestamentlich gefärbt ist, und soeben erst ein altt. Wort ausführlich zitiert war, so ist auch **V. 10** offenkundig auf altt. Wendungen aufgebaut. Dabei hält sich die Rede im Rahmen des V. 9 verwendeten Bildes von der Saat. Dem Vordersatz liegt Jes 55 10 zugrunde, wo jedoch das (δοῦναι) σπέρμα τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν vom Regen ausgesagt ist, mit dessen Wirkung die des Wortes dann verglichen wird.

βρῶσις ist das Essen I 8 4 Röm 14 17 Barn 10 10 oder die Speise Kol 2 16; hier ist beides möglich. – ἐπιχορηγεῖν hat P. noch Gal 3 5 Kol 2 19 (im N. T. noch II Petr 1 5. 11), χορηγεῖν nur hier (vgl. noch I Petr 4 11: εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός). Der Wechsel von Kompos. u. Simplex hat kaum sachliche Bedeutung, sondern dient dem Rhythmus: die vollere Form steht allein, die kürzere hat ein Synonymon. Der gleiche Wechsel im gleichen Zusammenhang Hermas Sim. II 5.

Auch P. schließt von einem zum anderen. Umstritten ist hier wieder die Konstruktion des Satzes, nämlich die Verbindung der Worte καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν. An sich wäre denkbar, daß P., in Abweichung von dem Gefüge des Zitats, die Worte mit χορηγήσει verbinden und zum Nachsatz ziehen wollte: ‘der dem Säemann Samen darreicht, wird (die Saat auch reifen lassen und ihm) auch Brot zur Speise darreichen’ (so Luther und ältere Ausl., auch Schl.). Das Ganze wäre dann allegorisch zu deuten: die Saat ist die Beisteuer zur Kollekte (σπείρειν = σκορπίζειν V. 9), das Brot der ihr folgende göttliche Segen, der zur αὐτάρκεια verhilft. Gegen diese Fassung spricht indes, abgesehen von der altt. Stelle, bei der σπέρμα und ἄρτος zusammengehörige Gaben sind, das Gefüge des ganzen Satzes, das dann einen sehr kurzen Vordersatz und einen sehr umständlichen, nämlich dreiteiligen, Nachsatz erhalten würde. Wir lassen also besser den Nachsatz mit χορηγήσει beginnen und in zwei Gliedern verlaufen. Dann scheint das Wort nach dem Schema gebaut: der das eine vermag und tut, wird[1] auch das andere, nämlich das für euch Nötige, tun, vgl. o. S. 149 zu 4 14. Dunkel ist jedoch zunächst, was unter dem „anderen“, d. i. unter dem σπόρος und den γενήματα δικ. zu verstehen ist. σπόρος könnte ebenso wie σπέρμα im Vordersatz ganz im natürlichen Sinn gefaßt werden; das ergäbe die Versicherung, ‘der über der Ernte waltet, wird auch euch eine gute Ernte verschaffen’, und man könnte zur Rechtfertigung dieser Erklärung daran erinnern, daß ja der Anlaß für das erste Hilfswerk, das für Jerus. in Szene gesetzt wurde, eine Hungersnot, also wohl eine Mißernte war (Apg 11 28 ff.), daß also umgekehrt auch eine gute Ernte die Bedingung dafür ist, daß ein Überschuß herausspringt, der an Andere abgegeben werden kann. Gegen solche Erklärung spricht indes, daß man einen so reali-

[1] In K ist die Folgerung der Zuversicht in einen Wunschsatz verwandelt, χορηγήσαι usw. vgl. II Thess 2 17 Hebr 13 21 I Thess 3 11 f.

stischen Gedanken am wenigsten bei P. erwarten darf, der so ganz im Geistigen und Kirchlichen aufgeht (vgl. 1 9 f.), weiter daß in einer Handelsstadt wie Kor. der Wohlstand keineswegs allein vom Ausfall der Ernte abhängig war, endlich daß die Struktur des Satzes wahrscheinlich macht, daß der Nachsatz auf ein anderes Gebiet führt als der Vordersatz. Man wird also σπόρος übertragen nehmen müssen, und zwar entweder im Sinn der materiellen Mittel und Möglichkeiten, die die potentielle Voraussetzung einer Kollekte sind, oder im Sinne direkter Gleichsetzung der Aussaat mit der Kollekte selbst. Die Verbindung mit χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ spricht für erstere Fassung — in anderem Zusammenhang hätte die Beisteuer sehr gut die „Aussaat" der Kor. genannt werden können. — Mit der folgenden Zeile spielt P. jedenfalls auf ein Wort des Hosea an (10 12): σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς, φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως, ἐκζητήσατε τὸν κύριον ἕως τοῦ ἐλθεῖν γενήματα δικαιοσύνης ὑμῖν (AQ ὑμῖν = לָכֶם), wo unzweideutig die Vorgänge des Feldwuchses auf die Entfaltung des Bekehrungsvorganges übertragen sind und unter γεν. δικ. entweder die Werke praktischer Frömmigkeit oder (weniger wahrscheinlich) die Erweise des göttlichen Lohnes zu verstehen sind. Auch an uns. St. kann man „die Erzeugnisse eurer Gerechtigkeit" entweder (1) als die Früchte der Gerechtigkeit, d. i. die Liebesgaben der Kor., fassen, oder (2) als die guten Folgen der durch die Kollekte erwiesenen Rechtschaffenheit, sei es die göttliche Belohnung mit neuem Segen (vgl. V. 6. 9), sei es die Dankbarkeit und Liebe der Beschenkten. Für letztere Deutung spricht außer dem Kontext der Umstand, daß die zweite Zeile auch im Nachsatz eine weitere Wirkung bezeichnen muß (vgl. ʿSaat — Brotʾ im Vordersatz). Dem steht entgegen, daß γενήμ. τ. δικ. natürlicher nach Analogie von καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας (Lk 3 8) auf die von der Rechtschaffenheit eingegebenen Leistungen bezogen wird. So entscheide ich mich für die erstere Fassung, bei der freilich die beiden Zeilen beinahe synonyme Bedeutung erhalten, immerhin im Gesichtspunkt sich unterscheiden, indem dann in der ersten Zeile mehr die Segnung mit den nötigen Mitteln, in der zweiten mehr die sittliche Beeinflussung, die Steigerung der Bereitwilligkeit, um den erhaltenen Überfluß im Dienst der Anderen zu verwenden, betont wird. Anders ausgedrückt: die erste Zeile bezeichnet dann die Leistung als einen Anfang (Aussaat), die zweite dieselbe als Wirkung eines vorhandenen geistigen Bestandes. Der ganze Satz will dann besagen: der Gott, der, wie der Prophet sagt, unsere Ernährung sichert, wird auch euer Liebeswerk nach seinen äußeren wie nach seinen inneren Bedingungen fördern.

σπόρος kommt im N. T. nur noch Mk 4 26 f. Lk 8 5. 11 (in Gleichnissen) vor und ist auch in LXX selten, vgl. Ex 34 21 Lev 26 20 27 16 Job 39 12. BD*G haben auch schon für σπέρμα σπόρου eingesetzt. Die Zusammenstellung der synonymen Worte αὐξήσει und πληθυνεῖ wird dem P. aus Gen 1 22. 28 geläufig gewesen sein. γένημα ist technischer Ausdruck für „Erzeugnis", „Ertrag" von Feld und Weinberg, vgl. Num 18 30 Dt 22 9 32 13 Js 32 12 Mk 14 25 Par., Deißm. Bibelst. 106; übertragen auch Jes 3 10. Den Vergleich zwischen Wachstum auf dem Felde und geistigem Wachstum s. Jes 61 11.

IIbβ) Der Dank der Beschenkten **V. 11 — 15.** **V. 11** formt den Übergang von der einen Gedankenreihe zur andern: Die von Gott gewirkte Gabe wirkt ihrerseits auf die Frömmigkeit der Beschenkten, indem sie deren Dank gegen den eigentlichen Urheber der Gabe wachruft, und fördert damit den großen Endzweck alles Geschehens und aller frommen Betätigung, die Verherrlichung Gottes. V. 11a schließt lose mit einem absoluten Partizip an V. 10

an (Cat. ergänzt ἵνα εἴητε): πλουτιζόμενοι nach ὑμῶν wie 8 20 στελλόμενοι nach ἡμῶν. Der rhetorische Stil erinnert an V. 8 (zweimal πᾶς und viermal π). Auch seinen Inhalt nimmt πλουτιζ. aus V. 10: es faßt das Reichwerden durch irdische Güter und durch geistliches Wachstum zusammen, die Segnung mit Gütern und den Willen sie recht zu gebrauchen (vgl. Hermas Sim. I 9), wie sich aus der Wirkung, ἁπλότης jeglicher Art (vgl. 8 2) ergiebt; denn ἁπλότης ist hier die Freigebigkeit, die willig und wirksam dem Bedürftigen Unterstützung gewährt, der lautere Liebesdrang (Klr.), vgl. Hermas Mand. II 4.

In V. 11b wird der neue Gedanke mit ἥτις = ‘und diese’ angeschlossen (dafür D*, Ambst. εἴ τις), vgl. I 3 18 (s. J. Weiß z. St.), Gal 4 24. 26. Die milde Gabe „erwirkt“ (vgl. zu 4 17 7 10) durch uns, als die Veranstalter und Helfer der Spende (nicht als die Vermittler der εὐχαριστία Rück.), Dank, d. i. Dankgebet. Zu εὐχαριστία ‘Dankgebet’ vgl. I 14 16 und v. Dobsch. zu I Thess 3 9[1]. Für τῷ θεῷ liest D* θεῷ, B θεοῦ. Man wird τῷ θεῷ zu εὐχαρ. ziehen müssen, vgl. V. 12 Apk 7 12 I Thess 3 9 (Rück. Plr. u. a.), nicht zu κατεργάζεται (Klr. Schm.). Starke religiöse Empfindung kommt auch hier zur Geltung; der Dank gegen die Spender wird ganz unterdrückt — nur in δεήσει ἐπιποθούντων ὑμᾶς V. 14 ist er angedeutet. Die Gabe wird als Gottes Geschenk angenommen, da auch die Empfänger die religiöse Anschauung von V. 10 auf sie anwenden.

Ebenso I Klem 38 2 ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ. ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ, δι᾽ οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα (vgl. V. 12) — die Stelle ist der deutlichste Beweis dafür, daß Klem. auch II Kor kannte, vgl. o. S. 128[4], Kennedy 142 ff. — weiter s. Lk 17 18 Hermas Sim. II 6 ὁ πένης δὲ ἐπιχορηγούμενος ὑπὸ τοῦ πλουσίου ἐντυγχάνει αὐτῷ, τῷ θεῷ εὐχαριστῶν περὶ τοῦ διδόντος αὐτῷ. Kennt das N. T. überhaupt Dankbarkeit gegen Menschen, die nicht alsbald in Dankbarkeit gegen Gott sich auflöst? Jedenfalls kommt εὐχαριστία als Dankbarkeit gegen Menschen im N. T. nur Apg 24 3 (in der Rede eines Nichtchristen) vor. Über Dankbarkeit im A. T. s. F. Buhl in den Abh. f. semit. Religionskunde u. Sprachwiss. f. Baudissin (= Beiheft 33 der Z. f. altt. Wiss. 1918, 71—82).

Zur Erläuterung stellt **P. V. 12** mit οὐ μόνον .. ἀλλὰ καὶ die zwei Wirkungen und zwei Zwecke des Kollektenwerks zusammen, die materielle Hilfe, die selbstverständlich ist, und die Fülle der Dankgebete, die nur der weiter und tiefer sehende religiöse Mensch im Geist erschaut und sich zum Ziele setzt. So wird das Werk in die höchste Aufgabe der Gemeinde, die Verherrlichung Gottes, eingestellt und erhält sakral-kultischen Wert. ‘Dienst dieser Liturgie’, d. i. dieses Hilfswerks, ist ein plerophorischer Ausdruck; denn διακ. und λειτ. bedeuten eigentlich dasselbe (vgl. Hebr 1 14) — λειτ. also gen. epexeg. (Schm. Plr.); nur ist λειτουργία ein selteneres und volleres Wort: im N. T. kommt es nur noch Phil 2 17. 30 Hebr 8 6 9 21 und Lk 1 23 vor (vom Priesterdienst wie in LXX z. B. Ex 37 19 Num 8 22 ff. 18 4 ff., danach I Klem 44 2 Did 15 1 vom christlichen „Amte“. Die Beziehung auf ein Hilfswerk christlicher Bruderliebe findet sich auch Phil 2 30, wo τῆς πρός με λειτουργίας die Unterstützungsgabe der Philipper für P. bezeichnet, vgl. auch Röm 15 27 den Gebrauch von λειτουργεῖν zur Bezeichnung des Kollektenwerks für Jerusalem.

Ursprünglich ist λ. eine Dienstleistung für das Staatswesen, die Kommune (λεῖτον = λῆϊτον oder λάϊτον). Der Gebrauch hier knüpft unmittelbar an diese Grundbedeutung an, sofern sich ja in dem Kollektenwerk die Solidarität der christlichen ἐκκλησίαι und die Einheit der sie zusammenfassenden ἐκκλησία = σῶμα Χριστοῦ im Sinn von I 12 26 ff.

[1] Vgl. weiter Th. Schermann Εὐχαριστία u. εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr. (Philologus 1910, 375—410), wo übrigens zu 1 11 irrig die Bedeutung ‘erbitten’ postuliert wird; Cremer-Kögel [10] 1128 f.

greifbar dokumentiert; die Durchführung des Hilfswerks hat in den heidenchristlichen Gemeinden gleichsam den Charakter einer gemeinsamen öffentlichen Leistung angenommen. Da die Gemeinden religiöse Körperschaften sind, so erhält λειτ. geradezu die Bedeutung einer sakralen, den Kultus fördernden Handlung (Bchm.). Ambst. übersetzt es sogar mit mysterium (für ministerium vg.). S. noch Cremer-Kögel [10]665 ff., M. M. Doc. 373.

Auch προσαναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγ. ist eine feine Umschreibung des Unterstützungswerks; merkwürdigerweise fehlt auch hier eine genauere Bestimmung dessen, woran es fehlt, d. i. der materiellen Sphäre, die doch gemeint ist (vgl. περίσσευμα und ὑστέρημα 8 14); s. dagegen Röm 15 27 I Klem 38 2; natürlich lag das Gemeinte unzweideutig im Kontext beschlossen; an seelsorgerliche Tätigkeit, wie sie P. in Thessalonich ausüben möchte, konnte niemand denken.

Das Bikompos. προσαναπληροῦν findet sich schon Sap 19 4; vgl. Plato Menon 84 D, Athenaeus 14 p. 654 D, Diodor V 71 1, Athenag. Suppl. 17 2.

Deutlich tritt die optimistische Hoffnung des P. hervor, die Kollekte werde so groß sein, daß sie „die" Nöte der Jerusalemer aufheben werde; dann muß sie freilich Eindruck in Jerus. machen und bei den Judäern eine freundliche Stimmung gegenüber den Heidenchristen zuwege bringen. Aber der Nachdruck fällt hier darauf, daß das Liebeswerk „einen Überfluß zeigt durch (= in) viele Dankgebete für Gott" [1], die seinetwegen gen Himmel steigen. Mit Bedacht ist hier περισσεύουσα gesetzt: einmal als Steigerung zu προσαναπλ., also ‚darüber hinaus noch einen Überschuß liefernd', andrerseits wie περίσσευμα 8 14 als Gegensatz zu ὑστερήματα: die ὑστερήματα bei den Heiligen verwandeln sich in ein περίσσευμα. διά gibt das Mittel an, wodurch der Überfluß erzeugt wird, vgl. 4 15, oder die Sache, worin er besteht. P. hätte ebenso gut das geläufigere ἐν setzen können, vgl. 3 9 D 8 7 Kol 2 7. Den Dativ τῷ θ. kann man mit εὐχαρ. (Hnr. Plr.) wie mit περισσεύουσα verbinden; ersteres wird durch εὐχαριστίαν τ. θ. D. 11 angeraten, vgl. auch Apk 7 12 f. Zum dritten Mal in II Kor preist P. ein Geschehnis, das das Gebetsleben fördert und eine Fülle von Dank- und Lobgebeten erzeugt: wie in 1 11 ist ein χάρισμα Anlaß und Gegenstand der Gebete, wie in 4 15 setzt sich die χάρις in εὐχαριστία um. Die Verherrlichung Gottes ist immer sein letztes Ziel. Wo der profane Mensch nur ein menschliches Hilfswerk und Linderung menschlicher Not sieht, nimmt der religiöse Mensch eine göttliche Eingebung als entscheidende Ursache und die eben wieder Gott dargebrachte Vergeltung des Dankes als wichtigste und letztlich beabsichtigte Wirkung wahr; für ihn ist das ganze Leben in den Gemeinden nichts Andres als Hinnehmen und Auswirkenlassen göttlicher Gaben und Wiederausströmen der empfangenen Gnaden in Dank und Preis gegen Gott: von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind.

Erst in **V. 13** und **14** faßt P. auch die persönlichen Empfindungen der Empfänger für die Geber ins Auge; auch hier dominiert jedoch das religiöse Gefühl: die Freude an den Gebern macht sich Luft im Lobpreis Gottes und in Fürbitte für sie. Die grammatische Struktur der Sätze ist freilich aus allen Fugen und kommt auch nicht wieder in Ordnung. In V. 13 regiert ein Partizip (δοξάζοντες), das frei an τῶν ἁγίων oder an das sehr allgemeine διὰ πολλῶν angeschlossen ist (ähnlich schon V. 11, vgl. Debr. § 468); B ver-

[1] Statt τῷ θεῷ hat B τ. Χριστῷ, wohl in feiner Empfindung des Fehlens jeder Beziehung auf Christus in diesem Abschn., s. o. S. 275.

bindet V. 12 und 13 durch καί. V. 14 folgt (nach gewöhnlicher Auffassung wenigstens) ein Partizip im Genit. absol., obschon das Subjekt das gleiche bleibt wie V. 13, vgl. 4 18 Der Stil ist namentlich V. 13 wortreich (Substantivverbindungen wie 8 1 f.), sonst nur zum Schluß (V. 14 b) wieder überschwänglich. Wohl merkt man, daß P. mit seiner ganzen Person für die Sache interessiert ist und Großes und Wichtiges erhofft. Den Hintergrund, die Spannung zwischen ihm und Jerusalem, ahnt man freilich kaum, von Verlegenheit bei P. finde ich keine Spur (gegen Lhm.), und doch ermißt man die Bedeutung der Worte erst, wenn man sie auf den kirchenpolitischen Hintergrund einstellt; vgl. vor allem Röm 15 30 f.! Mit Absicht wird P. der dort angedeuteten Gefahr einer unfreundlichen Aufnahme der Spende in diesem Werbeschreiben nicht gedacht haben, da eine Hindeutung darauf die Kollekte in Kor. ungünstig hätte beeinflussen können.

Eindringend versetzt sich P. in die Stimmung der Jerusalemer: sie werden zunächst, vorausgesetzt daß die Röm 15 30 f. ausgesprochene Bitte in Erfüllung geht, zweierlei anerkennen: die in der Kollekte zum Ausdruck gekommene Bewährung des Christenstandes der fremden Gemeinden, sodann die praktische Ausübung der Liebestätigkeit, die von Kor. aus ihnen und allen zugute kommt. Bezeichnend ist die Voranstellung des ersten Moments, ganz ähnlich der Gesinnung, die sich Phil 4 17 ausspricht: P. schließt von sich auf andere. Bei διὰ τ. δοκιμῆς τ. διακ., das Luther u. a. zu unrecht noch mit V. 12 verbinden, ist διά = wegen (s. Radermacher Gramm. 118): Die δοκιμή gibt den Anstoß zu einem Lobpreis Gottes. Der Genitiv τ. διακονίας bei δοκιμή ist etwas anders gefaßt als θλίψεως in 8 2: hier ist die διακ. mit der δοκ. identisch; die Bewährung besteht in dem Hilfswerk selbst, nicht in seiner Überwindung (so 8 2), auch nicht in seiner Verwirklichung (gen. obi.; Kühl); es ist also Genitiv der Zugehörigkeit. Was sich bewährt, d. i. sich als echt erwiesen hat, wird erst mit ὑποταγῇ κτλ. angegeben. Bchm. bezieht den Ausdruck etwas künstlich auf die die διακονία ausrichtenden Personen, die sich darin als treue Helfer und Brüder an den Empfängern bewähren; aber wie das Folgende zeigt, bleiben die Gefühle der Jerusalemer, die sich P. vergegenwärtigt, auf die kor. Gemeinde gerichtet. Wieder schweigt P. von Dankbarkeit gegen die Geber: die Empfänger prüfen nur die Geber und preisen dann Gott als den Urheber der Bewährung, ganz wie Gal 1 24 Mt 5 16 I Petr 2 12.

Mit ἐπί = auf Grund von wird eine weitere Verdeutlichung von Anlaß und Inhalt des Lobpreises eingeführt, vgl. I 1 4 Phil 1 3. 5 Lk 2 20 Apg 4 21 Sir 3 2. Die zwei Wendungen bezeichnen offenbar den Christenstand der Spender und ihr Liebeswerk. Was wir „Christenstand" nennen, ist nun sehr umständlich und nicht eindeutig mit „Unterwerfung eueres Bekenntnisses zum Evangelium des Christus" ausgedrückt. Strittig ist zunächst die Beziehung von εἰς τὸ εὐ. τ. χ.; für die Verbindung mit ὁμολογίας spricht die Analogie von Justin Dial. 47 4 p. 266 D φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν (Plr. u. a.), auch Phil 1 5; dann ist ὁμολογία der Akt des Bekennens, die Äußerung der Glaubensüberzeugung in einer Liebestat, und der Genitiv ein epexegeticus: die Unterwerfung besteht im Bekennen zum Ev. (Schm.). Doch könnte man auch an Verbindung von εἰς ... mit ὑποταγῇ denken entsprechend dem Dativ beim Verb (z. B. Röm 8 7 10 3) und dem Gebrauch von εἰς bei dem synonymen ὑπακούειν Röm 6 17; also „Unterwerfung eueres Bekenntnisses (gen. obi.) unter

das Ev. Christi'. Genau genommen ist dann ὁμ. die Überzeugung, die vor der Bekehrung den Götzen zugewendet war und sich nun auf das Evang. richtet Röm 6 13 ff.; doch ist das Moment nicht so sehr zu betonen. Eine polemische Spitze in dem Sinn, als hätten die Jerusalemer dann den Beweis in Händen, daß die Kor. sich dem richtigen Evangelium unterworfen und kein von Jerus. abführendes Falschevangelium angenommen haben (Klr. u. a.), braucht man in den schlichten Worten nicht zu finden; der natürliche Sinn der Worte, die Bekehrung der Heiden zum Evang. (vgl. I Thess 1 9 f.), ist an uns. St. ausreichend. Eine sichere Entscheidung zwischen den beiden möglichen Beziehungen von εἰς ist kaum zu treffen.

ὁμολογία bei P. nur hier, sonst noch I Tim 6 12 f., vom bekennenden Zeugnis und ähnlich Hebr 3 1 4 14 10 23 (3 1 vielleicht schon das formulierte Bekenntnis); in LXX hat es andere Bedeutung (Gelübde, Anerkennung); auch im klass. Griechisch scheint es nirgends im Sinn von 'Bekenntnis' vorzukommen: Pape verzeichnet nur 'Übereinstimmung, Übereinkunft, Bedingung, Zugeständnis'. Reicher ist der Gebrauch von ὁμολογεῖν im N. T. wie in den ap. Vätern; bei P. indes nur Röm 10 9 f. Cremer-Kögel [10] 689 f.

Man ist versucht, das εὐ. τ. X. speziell auf die Liebesgebote des (synoptischen) Jesus (Mt 25 34 ff. 12 50 usw. ...) zu deuten und ὁμολογία dementsprechend auf das Bekenntnis mit der Tat Mt 7 21, vgl. Cat. Das wäre indes kaum paulinisch. Das Ev. des Christus oder von Chr. ist hier die ganze Heilslehre, die der Glaube erfaßt, nur daß eben dieser Glaube, wenn er echt ist, in der Liebe sich auswirkt, Gal 5 6, und die Unterwerfung unter das Ev., die ὑπακοὴ πίστεως, auch die Erfüllung gewisser Liebespflichten mit sich bringt Gal 6 2, umso mehr als der Heiland, von dessen Werk das Ev. handelt, ja auch darin ein entsprechendes Vorbild gegeben hat 8 9. Die Jerusalemer Christen sehen also in der Kollekte, die ihnen überbracht wird, den Beweis, daß die Heidenchristen wirklich dem Ev., d. i. dem Christentum, sich unterworfen haben, sie erkennen in der sich darin aussprechenden Liebe zu den Glaubensgenossen und zwar insbesondere zu ihnen, den Gliedern der Urgemeinde, das Zeugnis, daß das Ev., das von ihnen ausgegangen ist (I 14 36), wirklich auch dort Wurzel gefaßt hat, und daß die Gnade, die sie zu Christen gemacht, auch unter den Heiden ihr Werk verrichtet hat, vgl. Gal 2 8 Apg 11 18. So verrät sich erst hier das kirchenpolitische Ziel, das P. mit der Betreibung des Kollektenwerks sich gesetzt hat; nur ist im Gegensatz zu Röm 15 die Formulierung rein optimistisch gehalten. Man hat daher auch nicht den Eindruck, als ob die Worte irgendwie diplomatisch darauf berechnet wären, der Auseinandersetzung mit den Judenchristen in Kor. zu dienen oder darauf vorzubereiten (Weizs. Ap. Zeitalter [2] 308). Wenn P. für seine Person mit dem Kollektenwerk auch die Beruhigung der Judenchristen bezweckte (vgl. Apg 21 20 ff.), so hat er dieses Motiv den Kor. gegenüber offenbar nicht geltend gemacht.

Der zweite Gegenstand des Lobpreises ist die den Jerusalemern geleistete Hilfe, „die Einfalt (wie V. 11) der κοινωνία (κ. wie 8 4 Röm 15 26 Hebr 13 16), (die) auf sie und auf alle (Bezug hat)". Die ἁπλότης ist wieder die selbstlose brüderliche Gesinnung, aus der die Gabe geflossen ist und die sie begleitet; sie muß die Jerusalemer zu aufrichtigem Danke — gegen Gott stimmen. κοινωνία kann auch hier (vgl. o. S. 246) entweder (a) die vom Geber zum Empfänger fließende Gabe (Mitteilung, Kollekte, der konkrete Beweis der Gemeinschaft, vgl. Röm 15 26) sein, oder (b) die (durch die Gabe bezeugte) Solidarität zwischen beiden Parteien, die ja für P. bei dem ganzen Unternehmen

schließlich das treibende Motiv ist, die Gemeinschaft suchende, sich teilnehmend erweisende Gesinnung (Klr., Schm.), die einfältige und schlichte Liebesgemeinschaft (Kühl; Bchm. weniger glücklich 'Gemeinschafts-Einfalt'!). Die Verbindung mit ἁπλότης spricht sehr für die konkrete Fassung (a); sie wird zwar nicht durch εἰς αὐτούς erschwert (vgl. vielmehr Röm 15 26), wohl aber durch die weitere Zufügung καὶ εἰς πάντας, da diese Worte entweder bedeuten müßten, daß die Gabe indirekt auch allen Christen zugute käme (etwa nach I 12 26; Plr.), oder daß die Kor. in derselben Weise auch andere Gemeinden (plerophorisch = alle) unterstützten. Beide Vorstellungen haben Schwierigkeiten. Leichter ist der Ausdruck zu verstehen: Aufrichtigkeit eurer Gemeinschaft mit ihnen und mit allen (b), vgl. Phil 1 5 ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον.

Dabei möchte man beinahe denken, daß die κοινων. mit Allen durch die mit Jerus. vermittelt wäre, indem Jerus. die Gesamtkirche repräsentiert und Verbindung mit Jerus. also Verbindung mit der gesamten Christenheit bedeutet, ein Gedanke, der nach Gal 2 2. 9 für P. keineswegs unmöglich wäre.

Wenn wir den Knoten nicht durchhauen und καὶ εἰς πάντας als Glosse streichen wollen, tun wir daher besser, die Bedeutung 'Gemeinsinn' (b) zu wählen. Das Gefühl der Gemeinschaft mit Jerusalem und mit allen, die in Jerusalem die Muttergemeinde verehren, hat sich dann in der Uneigennützigkeit dokumentiert, mit der die Kor. die Spende vollbracht haben. So kommt dann der ökumenische Charakter des Kollektenwerkes zum Ausdruck, die Spende ein Beweis für den Primat der palästinensischen Muttergemeinde und für das Solidaritätsgefühl der christlichen Kirchen; vgl. Harnack Mission u. Ausbreit. [3] I 188 f.; Holl, Kirchenbegriff des P. usw. (S. Berl. Ak. 1921 S. 936 ff.). Vgl. zur „Kollekte" überhaupt noch Ch. Rogge Der irdische Besitz im N. T. (1897) 94 ff.

Wie P. selbst in seinen Gebeten den Dank für den Christenstand der Gemeinden mit der Fürbitte für ihr weiteres Gedeihen verbindet Phil 1 3 ff. Kol 1 3 ff. Eph 1 15 ff. und insbesondere Phil 4 19 f. auf den Dank für die von Philippi empfangene Gabe eine Fürbitte für sie folgen läßt, so läßt er auch die Jerusalemer nun **V. 14** von dem Preise Gottes für die Bewährung des Christentumes der Kor. zur δέησις (1 11) für sie übergehen; und wie Phil 1 8 zu der Fürbitte das Verlangen (ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς) nach den Spendern sich hinzugesellt, so fließt auch hier mit der Fürbitte der Wunsch, die Freunde zu sehen und in persönliche Gemeinschaft und geistlichen Austausch (Röm 1 11) mit ihnen zu treten, zusammen. 'Bei ihrem Gebet für euch sehnen sie sich nach euch', sagt P. hier, d. h. durch ihr Gebet wird dieser Wunsch in ihnen rege und im Gebet kommt er zum Ausdruck[1]. Ich fasse also καὶ αὐτῶν ... ἐπιποθούντων als gen. abs. ('auch' ist dann vielleicht 'wie ich', vgl. Röm 1 11) und δεήσει als einen Dativ der Näherbestimmung. Möglich wäre auch, καὶ αὐτῶν δεήσει als frei angeschlossenes Glied zu δοξάζοντες κτλ. oder nötigenfalls zu περισσεύουσα κτλ. V. 12 zu ziehen und ἐπιποθούντων dann als Apposition von αὐτῶν abhängen zu lassen (Bchm.); mir erscheint indes diese rückwärtige Verbindung zu sehr geschraubt und jedenfalls noch schwieriger als die oben bevorzugte. Daß diese Sehnsucht in der Sendung einer Abordnung zur Übermittlung des Dankes der beschenkten Gemeinden ihre Erfüllung finden könnte (Phil 1 8), kann als Möglichkeit von P. hier erwogen sein; daß sie ihre Sehn-

[1] ὑπὲρ ἡμῶν in ℵ *BE ist natürlich Schreibfehler, ἐπιποθοῦντες (s. v. Sod.) Stilverbesserung, vgl. I Thess 3 6.

ſucht nur durch Fürbitte ausdrücken konnten (Schm. Kühl), iſt jedenfalls zu viel geſagt. Auch dieſe menſchliche Empfindung iſt ganz und gar ins Religiöſe eingetaucht. Die Sehnſucht gilt nicht den hilfsbereiten Freunden, ſondern den Trägern und den Werkzeugen einer überſchwänglich ausgeteilten Gottesgnade (Chryſ.)[1]. Dabei iſt ὑπερβάλλουσαν wieder ein überaus kühnes Wort, da es einen glänzenden Erfolg der Sammlung vorausnimmt, um den P. doch erſt bittet (vgl. 8 7) und den er nach V. 8–10 von Gott nur erſt erhofft. Die Überſchwänglichkeit erklärt ſich aus der religiöſen Zuverſicht, die P. gerade V. 8–11 ausgeſprochen hat, und die ſo ſtark iſt, daß ſich das ‘Gott kann’ und ‘Gott wird es tun’ unverſehens in ein ‘Gott hat es bereits getan’ umſetzt. Das ἐφ’ ὑμῖν iſt ‘bei euch waltend’ oder ‘bei euch offenbar geworden’.

So erfüllt iſt P. von dem, was Gott nach ſeiner Vorſtellung bereits getan hat, daß er ſeinerſeits **V. 15** ſchon im voraus in den Dank der Jeruſalemer gewiſſermaßen einſtimmt; ſo ſchließt er zugleich mit einem (kurzen) Wort des Dankes gegen Gott den ganzen Briefteil würdig ab, vgl. I 15 57 Röm 7 25 a; Thdt. zu unſ. St.

δέ in K wird aus Stellen wie 8 16 Röm 6 17 eingetragen ſein, vgl. Plr. Kennedy (Hermathena 1903, 365 f.) hält es freilich für urſprünglich und V. 15 für das Fragment eines Satzes, der bei der Zuſammenfügung der Briefe abgebrochen wurde, vgl. 8 16; unklar ſei auch im vorliegenden Text, was die Gabe ſei: es ſei in der verloren gegangenen Ausführung erklärt worden. Die Hypotheſe iſt zu erwägen, um ſo mehr, wenn K. 9 von 8 getrennt wird.

Die unausſprechliche Gabe (vgl. Röm 5 15. 17 Eph 3 7) iſt die überſchwängliche Gnade, die den Kor. gegeben und die ſie zu einer überwältigend reichen Beiſteuer antreiben wird; vielleicht denkt P. aber auch an den ganzen reichen Segen, den das Kollektenwerk nach ſeiner Hoffnung (vgl. V. 13) zeitigen wird (Cat.); eine noch allgemeinere Beziehung etwa auf den Segen der Sendung Chriſti 8 9 Röm 5 15 (Klr.; ähnlich Kühl) oder auf das ganze wunderbare und unausſprechlich heilvolle Werk der Erlöſung Röm 11 33 ff. (Mr.-Hnr.) iſt dagegen nicht am Platze.

ἀνεκδιήγητος ‘nicht zu beſchreiben, nicht zu erſchöpfen’ iſt bibliſches Hapaxlegomenon; ſpäter haben es I Klem 20 5 49 4 61 1 διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου Juſtin Apol. 51 1 Dial 43 3 76 2 (jedesmal angeregt durch Jeſ 53 8 τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) Athen. Suppl. 10 1; Synonyma ſind ἀνεκλάλητος I Petr 1 8 Ignat. ad Eph. 19 2 und ἀδιήγητος (Var. ἀνεκδ.) Pſ.-Ariſteas 89, 99. Die Empfindung iſt dieſelbe, die Röm 11 33–36 zum Ausdruck kommt, vgl. beſ. ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Gottes überreiches Wirken iſt mit Menſchenworten nicht auszuſchöpfen; zur Sache ſ. außer Jeſ 53 8 noch Sir 42 17 οὐκ ἐνεπoίησεν τοῖς ἁγίοις Κύριος ἐκδιηγήσασθαι πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ.

Das Problem des 9. Kap.

Für das gegenſeitige Verhältnis der Kap. 8 und 9 ſtellt ſich nunmehr folgendes heraus: 1) iſt Kap. 9 eine Ergänzung zu 8, vgl. V. 3–5 (gegenüber 8 16 ff.), V. 4 f., V. 6–15 (gegenüber 8 7–15), insbeſondere V. 11–14.. Freilich iſt Kap. 8 ſeiner literariſchen Form nach keineswegs auf eine ſolche Ergänzung angelegt; andererſeits ſetzt zwar 9 einen vorangegangenen Gedankenaustauſch über die Sache und insbeſondere eine Mitteilung über die Sendung der Brüder voraus, nur eben dies alles nicht in demſelben Brief: 9 1 ff. iſt erſtmaliger Themaeinſatz im vorliegenden Briefe. Dem entſpricht, daß 2) Kap. 9 auch wieder den Charakter einer Dublette hat, nicht nur weil es eine abgeſchloſſene Be-

[1] Philo ſpricht de ebr. 119 p. 376 von τὸ ὑπερβάλλον τοῦ χαριζομένου (sc. θεοῦ) τάχος.

handlung des gleichen Themas darstellt, sondern weil darin teilweise auch dieselben Gegenstände und Gesichtspunkte zur Sprache kommen, vgl. 9 1 f. mit 8 1 ff.; 9 3–5 mit 8 16 ff., 9 6 f. = 8 12–15, 9 8–11 mit 8 14, 9 8 mit 8 7. Sondergut ist in 9, was oben als Ergänzung kenntlich gemacht ist, in 8 die Mitteilung über den Verlauf der Sammlung in Maz. V. 1—6, dementsprechend der Hinweis auf frühere Anfänge in Kor. V. 6, 10 f., auf das Vorbild des Herrn V. 9, die Nennung des Titus V. 6 u. 17 und die Charakterisierung der anderen zwei Brüder V. 18—23.

Schon hieraus folgt, daß K. 8 und 9 zwei selbständige und in sich abgeschlossene Konzeptionen des P. über dasselbe Thema darstellen.

Wörtlich genommen befinden sich beide Kap. aber auch 3) in einem gewissen Widerspruch zueinander: vor allem in den abweichenden Mitteilungen über Anfang und Stand der Sammlung in Maz. und Achaja (s. zu 9 1 f.). Das Problem ist zwar zunächst mehr dies, wie P. überhaupt in seinen schriftlichen und mündlichen Äußerungen sich so widersprechen konnte, doch erscheint auch von hier aus die Zusammengehörigkeit der beiden Kap. sehr unwahrscheinlich (s. o. S. 270 f.).

Für die zeitliche Ordnung der zwei Briefteile ist entscheidend: daß beide Kap. ungefähr in derselben Situation, nämlich vor Ankunft der Abgesandten in Kor., geschrieben sein müssen (dies gegen Baljon und Halmel); also kann die Zwischenzeit zwischen beiden Briefen nicht groß bemessen werden. Es ist dann anzunehmen, daß P. bald nach Abgang des ersten Schreibens noch einmal Gelegenheit zur Versendung eines neuen Briefes hatte und daß er wegen der besonderen Situation gern noch ein Nachwort über die Kollekte nach Kor. ergehen ließ. Wie nun freilich die beiden Kap. zu ordnen sind, ist sehr schwierig zu entscheiden. Einerseits (a) spricht für die überlieferte Folge (K. 8 — K. 9), daß die Kor. in 8 zur Wiederaufnahme der Kollekte, in 9 zum Abschluß aufgefordert werden, daß die Abgeordneten in 9 als schon bekannt vorausgesetzt werden und daß P. nur in 9 auf seine eigene Ankunft aufmerksam macht; dagegen ließe sich (b) für Priorität von K. 9 anführen, daß nach 9 die maz. Kollekte noch im Gange, nach 8 indes schon abgeschlossen zu sein scheint. Da mir die zuerst genannten Beobachtungen gewichtiger erscheinen, so halte ich lieber Kap. 9 für das spätere Schreiben (a). Nun ist es unmöglich, K. 8 herauszunehmen und zu einem früheren Brief zu schlagen, denn das könnte nur der Tränenbrief gewesen sein, der aber nicht wie K. 8 in Maz. geschrieben ist; also ist Kap. 9 herauszunehmen und als neuer Brief oder als Teil eines neuen Briefes zu fassen, der dann bald nach K. 1—8 geschrieben wurde. Dann ist wahrscheinlich K. 1—8 von den drei Brüdern überbracht und K. 9 diesen durch andere nachgeschickt worden; doch wäre auch das Umgekehrte nicht undenkbar. Da nun nach unserer Annahme auch C einen Brief oder Briefteil darstellt, der erst nach A konzipiert und abgesandt wurde, so drängt sich die Folgerung auf, daß K. 9 mit C zusammengehöre (so Bruston). Daß P. seiner großen Philippika noch eine Bitte um Abschluß der Geldsammlung beigefügt haben sollte, ist an sich weniger unwahrscheinlich, als daß er die Bitte der Strafpredigt vorausgehen ließ. Er konnte (in ersterem Falle) hoffen, daß seine Drohungen und Tadel bei der Mehrzahl der Gemeinde ihre Wirkung haben und sie nun auch für die Kollekte willig gestimmt sein würden. Sehr gut würde der Hinweis auf den bevorstehenden Besuch 9 4 an die Ankündigung 13 10 sich anschließen. Die Kombination (C + 9) hat indes auch ihre Bedenken. Man könnte (1) in K. 9 eine nochmalige Erinnerung an die kritische Lage vermissen, die doch erst durch den Brief geklärt werden sollte. Vor allem (2) scheint in 12 18 vorausgesetzt, daß die betr. Brüder inzwischen zurückgekehrt sind, während 9 3 besagt, daß sie noch an der Arbeit sind (da dieser V. sich offenbar auf die Einführung 8 16 ff. bezieht). Erstgenanntes Bedenken hat wenig Bedeutung. Das zweite läßt sich vielleicht beseitigen, wenn man entweder 12 18 als einen Rückblick auf

die bisherige Tätigkeit der Gesandten auffaßt (vgl. u. z. St.) oder in 9₃ einen von 8₁₆ff. völlig unabhängigen Hinweis auf die Überbringer des neuen Briefes (C + K. 9) erblickt. Viel wahrscheinlicher ist indes, daß K. 9 ein Begleitschreiben darstellt, das an eine weitere Adresse, nämlich die Gemeinden von Gesamt-Achaja gerichtet war (nur in K. 9 wird von "Achaja" gesprochen!). Dann würde sich der eigentümliche Tatbestand (die Gleichzeitigkeit der Situation einerseits, die Wiederholungen, die Ergänzungen und die Widersprüche anderseits) noch besser erklären — man könnte insbesondere die Diskrepanz zwischen 9₂ und 8₇ff. daraus ableiten, daß außerhalb Korinths für die Kollekte schon mehr geleistet war, als in Kor. selbst (womit freilich noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben wären). Weiter müßte man annehmen, daß die Erweiterung der Adresse in 1₁ (σὺν τ. ἁγ. πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ) erst bei der Einfügung dieses Briefstückes vorgenommen wurde (die Worte könnten aus diesem Begleitschreiben an die achaischen Gemeinden stammen!).

Schließlich sei den Verteidigern der Zusammengehörigkeit der zwei Kap. noch zugegeben, daß sich hier die textliche Überlieferung vielleicht zur Not halten läßt, aber nur unter der Voraussetzung, daß zwischen 8 und 9 eine beträchtliche Pause im Diktieren liegt. Da ich die Eigenart und Selbständigkeit von K. 9 höher einschätze als die Zusammengehörigkeit von 8 und 9, gebe ich der Ausscheidungshypothese den Vorzug.

Rückblick auf Teil A und B.

Niemand wird nach K. 8f. noch eine Wiederaufnahme der persönlichen Auseinandersetzung des Ap. mit seiner Gemeinde (so wenig wie hinter AB) erwarten. Natürlich braucht der Brief mit K. 9 nicht geschlossen zu haben. Aber erwarten kann man nur noch Ausführungen und Äußerungen über solche Angelegenheiten, die noch nicht zur Sprache gebracht waren und die zu dem bisher Verhandelten keine näheren Beziehungen haben (vgl. I 5ff. nach I 1—4), und danach den üblichen brieflichen Schluß oder lediglich ein Schlußkapitel mit kurzen Bemerkungen und brieflichen Mitteilungen analog I 16 oder einen kürzeren brieflichen Schluß in der Art von Gal 6₁₁–₁₈ Kol 4₇–₁₈ 1Thess 5₁₂–₂₈ oder noch kürzer wie 1Thess 5₂₃–₂₈ Phil 4₂₁–₂₃. Daß im Gegensatz zu solchen durch alle Analogien gerechtfertigten Erwartungen Teil C gewissermaßen zu A zurückkehrt, ist also außerordentlich befremdlich, und der Textbestand müßte psychologisch glaubhaft gemacht werden können, wenn man ihn hinnehmen wollte.

Zur Klärung des Problems ist noch eine zusammenfassende Übersicht über den Stand der Beziehungen zwischen P. und der Gemeinde nach den verschiedenen Abschn. von K. 1—9 erwünscht.

1) Nach 1₁—2₁₃ 7₅–₁₆ (A I. III) hat eine Spannung bestanden, aber dank Brief und Sendung des Titus ist das alte Vertrauen und die volle Ergebenheit der Gemeinde wiederhergestellt, vgl. bes. 7₅–₁₆. Allerdings muß P. auch jetzt noch seine Unbescholtenheit aufweisen 1₁₂ff.; aber die Verteidigung bleibt frei von Tadel und von Warnung, und niemand kann daran zweifeln, daß angesichts der günstigen Aufnahme, die der frühere scharfe Brief gefunden hat, die freie Aussprache auch den letzten Rest von Mißverständnis wegräumen wird.

2) Viel stärker ist das apologetische Moment dem Abschn. 2₁₄—7₄ aufgeprägt. Vermahnungen, wie wir sie 1₁₂f. und 1₇ lesen, setzen sich fort und sind zahlreicher: 2₁₇ 3₁ (3₅) 4₁–₆ 5₁₁–₁₃. Insbesondere finden sich hier auch Seitenblicke auf gewisse Konkurrenten (also nicht Gemeindeglieder), die offenbar einen ungünstigen Einfluß auf die Gemeinde haben oder gehabt haben 2₁₇ 3₁ 5₁₂, vgl. 4₂.₅, und die wohl auch z. T. die Verdächtigungen auf dem Gewissen haben, gegen die sich der Ap. verteidigt. Ernstere Befürchtungen kann P. indes jetzt nicht oder nicht mehr hegen: mit den kurzen positiven Zeugnissen, die er sich ausstellt, ist jede Verdächtigung offenbar erledigt und jede Gefahr einer Bevor-

zugung „Jener“ beschworen. Daß nun noch eine ausdrückliche und direkte Abrechnung seinerseits mit diesen Personen nötig und beabsichtigt sei, scheint ausgeschlossen. Von der Gemeinde selbst erwartet der Ap. auch in diesem Zusammenhange volle Empfänglichkeit für sein Zeugnis. Allerdings ist hier der Ton der Vertrauenserklärungen um eine Nuance gedämpfter als in 2 1 ff. und 7 5–16; vgl. bes. 5 11 b 6 11–13 7 2. Aber auch für den Fall, daß Teil A mit 6 11 ff. geschlossen haben sollte, ist festzustellen, daß ein ernster Vorwurf ganz fehlt, daß P. mit größter Wärme die Gemeinde seiner Sympathie und Freundschaft versichert 6 11 7 3 und jede etwaige Hemmung der Verständigung ausschließlich auf der Gegenseite sucht, daß er eben darum in Tadel und Bitte sich zurückhält, um neue Verstimmung zu meiden und die Gemeinde ganz für sich zu gewinnen, und daß er auch in diesem Zusammenhang mit Schlußakkorden endigt (7 4), die die Stimmung von 7 16 vollkommen zurückgewinnen, ja noch reicher und voller erklingen lassen.

Aus allem ergibt sich die Unmöglichkeit, daß nun noch ohne neuen Anlaß eine abermalige, aber nun viel ernsthaftere und gereiztere Verteidigung seiner Autorität gefolgt sein sollte, und gar eine Philippika voll Anklagen und Drohungen an die Adresse der Gegner wie an die der Gemeinde. Über dem Ganzen liegt offenkundig die Stimmung eines abziehenden, nicht die eines erst heraufziehenden Gewitters (gegen Klr. 4 15).

3) Zu Kap. 8 u. 9: Die beiden Reihen von Ausführungen über das Kollektenwerk zeigen in der Hauptsache dasselbe Bild (wie A). Einerseits tritt deutlich hervor, daß in dem gegenseitigen Verhältnis noch nicht alles in Ordnung war; die Gemeinde hat die Sache arg vernachlässigt, und ohne die briefliche Ermunterung 9 3 f. wäre der Ap. eines Erfolgs nicht sicher. Andrerseits aber ist er voll Vertrauens, daß diese brieflichen Ermunterungen und Erklärungen die Sache zu erwünschtem Abschluß führen werden. Über seine Person uud sein Verhältnis zur Gemeinde verlautet nichts. Das entspricht der Stellung des Abschn. im Briefe: mit dem Vorangegangenen ist alles ins Reine gebracht. Der Kollektenabschnitt beschließt den Brief wie ähnlich im I Kor (s. o. S. 242). Höchst seltsam würde es sein, wenn nun noch ein Abschnitt folgte, in dem der Ap. noch einmal (oder erst noch) seine ap. Autorität sicherstellen und die Gemeinde zur Besinnung und zur Anerkennung seiner Würde aufrufen müßte. Es wäre nicht feine Berechnung, wie man ihm andichtet (s. o. S. 15), sondern größte Unvorsichtigkeit und unbegreifliche Gutgläubigkeit gewesen, wenn er seinem Werben um die Kollekte solch eine Strafpredigt hätte folgen lassen. Als Mittelstück zwischen einer vertrauensvollen und einer wild erregten Auseinandersetzung ist der Kollektenabschnitt ganz unmöglich.

Resultat: Der jetzt anhebende Teil C muß uns von vornherein „als ein überraschendes, beinahe fremdartiges Adnexum“ (Klr. 4 17) erscheinen, das erst durch Redaktionsarbeit an seine Stelle im kanonischen Brief gelangt ist. Die schon in der Einl. S. 12 ff. erhobenen Bedenken gegen die Zugehörigkeit von C zu AB sind durch Analyse und Exegese von AB vollauf bestätigt worden.

C. Dritter Hauptteil des kanonischen Briefes:

Abrechnung mit den persönlichen Gegnern in Korinth und mit der sie duldenden Gemeinde als Vorbereitung eines neuen Besuchs. K. 10–13.

Im Gegensatz zu A und B weist dieser letzte Hauptteil unseres Briefes die größte Geschlossenheit auf. Es ist ein ganz und gar persönlich gehaltenes, apostolisches Manifest, eine Schutz- und Anklageschrift, die in allen ihren Teilen der Situation dient, in lebhaftester Weise auf ganz bestimmte Vorwürfe und Verfehlungen reagiert, in zusammenhängenden, durch keinerlei Meditationen und theologische Einlagen unterbrochenen Ausführungen die Opposition und die von ihr an seiner Person geübte Kritik niederzuringen sucht und von Anfang bis zu Ende die starke Persönlichkeit des Verfassers fühlen läßt. In dieser Hinsicht ist das Schriftstück (oder der Briefteil) in dem uns erhaltenen corpus Paulinum ohne jede Analogie — auch in Gal wechseln die persönlichen Ergüsse ständig mit theologischen Betrachtungen. Man kann Teil C geradezu als eine Art pauliniſchen Selbstporträts auffassen. Mit Recht hat man Teil C eine Philippika genannt (Cr. u. a.); scharf geht der Ap. mit seinen Feinden ins Gericht, sehr offen auch mit seinen Kritikern in der Gemeinde. Aber das warme Herz, das der Ap. trotz allem seinem Schmerzenskinde zuträgt, wird doch auch hier spürbar. Auch Paulus stellt in diesem Briefteil die εἰκών des biblischen Gottes dar, der zürnt und straft und richtet und doch von seiner Liebe zu dem Geschöpf, das ihm soviel Mühe und Arbeit macht, nicht lassen kann[1].

I. Zurückweisung dreier Anschuldigungen (V. 1b. 2b. 9. 10a) und entsprechender Anmaßungen der Gegner (V. 7a. 12. 14–16). K. 10.

a) Vom „Mut" des P. V. 1–2. P. beginnt mit dem Ersuchen, ihn doch nicht zu zwingen, seinen persönlichen Mut gegen „gewisse" Menschen beweisen zu müssen, die ihm nicht nur diesen Mut absprechen, sondern ihn auch — hier schließt sich gleich das Stichwort zu b an — „fleischlichen Wandels" bezichtigen. Der Einsatz αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος V. 1. zeigt jedenfalls, daß P. jetzt persönlich das Wort führt und mit seiner ganzen Person für die nun folgende Abrechnung und Selbstverteidigung sich einsetzt (Gal 5 2ff.).

Parallelen aus der „profanen" Lit. s. Herodot III 83 ἐπ' ᾧ τε ὑπ' οὐδενὸς ὑμέων ἄρξομαι, οὔτε αὐτὸς ἐγὼ οὔτε οἱ ἀπ' ἐμεῦ αἰεὶ γινόμενοι, Plato Gorgias p. 506b φαίνεται δέ μοι καὶ τοῖς ἄλλοις δοκεῖν, βούλομαι γὰρ ἔγωγε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαι σοῦ αὐτοῦ διόντος τὰ ἐπίλοιπα, P. Oxy. 294 12ff. (II p. 294) εὖ οὖν ποιήσις γράψας μοι ἀντιφώνησιν περὶ τούτων, εἶνα καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἐπιδῶ ἀναφόριον τῷ ἡγεμόνι. μὴ οὖν ἄλλως ποιήσις, ἐγὼ δὲ αὐτὸς οὔπω οὐδὲ ἐνήλεπα, ἕως ἀκούσω φάσιν παρὰ σοῦ περὶ ἁπάντων. Epikt. Diss. III 24, 24; IV 12, 8. Keine dieser Stellen liefert einen gültigen und klärenden Beleg.

Schwieriger ist die Frage, was der Einsatz im Zusammenhang des Briefs zu bedeuten hat und zu welchen literarkritischen Folgerungen er berechtigt. Im Gal leitet die eben angeführte, verwandte Wendung (5 2) den Schluß des Hauptteils ein, in dem mit kurzen, gnomenartigen Sätzen das Fazit gezogen wird, möglicherweise von P. eigenhändig geschrieben; in 1 Thess 2 18 hebt ein ἐγὼ μὲν Παῦλος, mitten im Satz, ihn selbst aus der Reihe der Mitarbeiter und Mitbriefsteller heraus. Darnach liegt die Annahme sehr nahe, daß im Folgenden nun (a) nach vorangegangener Vorbereitung mit größtem Nachdruck die eigentlichen Erklärungen und Forderungen des Ap. zusammengefaßt werden

[1] Über das literarkritische Problem, die sogen. Vierkapitelhypothese, vgl. o. die Einleitung S. 12–18.

sollen, daß P. (b), weil er sich gegen eine Kritik verteidigen muß, die ihn persönlich und niemand anders getroffen hat, und weil die ihm persönlich eignende Autorität dabei die Auslassungen trägt, den „Mitbriefsteller" Timotheus (1₁), der doch nur Gehilfe und „Sohn des Apostels" ist (I 4₁₇), mit Absicht zurückschiebt (Bchm. Bls. Gdt. u. a.), und vielleicht auch (c), daß er um der Wichtigkeit der Sache willen jeden Vermittler ausgeschaltet und selbst zur Feder gegriffen hat[1]. So scheinen die Worte denjenigen Forschern günstig zu sein, die C als integrierenden Bestandteil des ganzen Briefs festhalten. Aber lehnt sich die folgende Auseinandersetzung wirklich in der eben (unter a) angedeuteten Weise an das Vorhergehende an? Keineswegs. Die zwei Teile A und B sind abgeschlossen und verlangen keinerlei Schlußfolgerung; ein Anschluß an B, insbesondere an 9₁–₁₅ oder gar 9₁₅ fehlt überhaupt (Schm. Plr. u. a.). Es kommt hinzu, daß P. schon in den drei letzten Kap. überwiegend in der ersten Person Singularis gesprochen hat, also bereits als Einzelperson hervorgetreten ist. Es muß unbedingt eine Erörterung über die gleiche Sache vorangegangen sein, und zwar entweder gemeinsam von P. und seinem (seinen) Mitbriefsteller(n) geführt, also allgemeiner gehalten, nicht auf die Person des P. zugespitzt, oder als Votum der Anderen unter vorläufigem Ausschluß des P. gekennzeichnet. Dem entspricht die Vermutung (s. o. S. 12), daß ein in gleicher Sache abgefaßtes Schreiben der kleinasiat. oder maz. Brüder, des „Beleidigten", etwa des Timotheus, vorangegangen und als nicht paulinisch bei der Kanonisierung abgeschnitten sei. Es ist aber auch möglich, daß der Einsatz (dann natürlich ohne δέ, das hier zur Markierung der Überleitung eingefügt wurde) unmittelbar dem Briefgruß folgte. Dann hätten wir einen Brief, der (ähnlich Gal 1₆) ohne die übliche Danksagung gleich in medias res ging und die Polemik sofort eröffnete, wozu als stilistische Parallele Phil 1₃ D* u. Gen: ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν κτλ. angeführt werden kann[2].

Es scheint, als zwinge sich P., zunächst seine Erregung und Stimmung zu verbergen. παρακαλῶ ὑμᾶς ist die übliche schlichte Einleitung eines ersten oder eines neuen, ermahnenden Teils, vgl. I 1₁₀ Röm 12₁ 15₃₀, und der Zusatz διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ X. wird eine der üblichen beschwörenden Formeln sein, die er wohl oft gebrauchte, abwechselnd etwa mit διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ (Röm 12₁) oder διὰ τοῦ ὀνόματος τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. X. (I 1₁₀).

Die πραΰτης (oder πραότης CD^{c} K, vgl. Robertson Gr. 200), eine mehr passive Tugend, aber nicht bloß als innere Disposition (Gdt.), sondern auch als sichtbare Reaktion auf das Verhalten der Umgebung zu fassen, wird bei P. wiederholt den Lesern vorgehalten (vgl. zu I 4₂₁, Burton zu Gal 5₂₃). Hier wird sie vorbildlich Christus zugeschrieben, wie sie ja schon Ps 44(45)₅ Sach 9₉ eine Eigenschaft des messianischen Königs ist. Mit einem παρακ. ὑμ. διὰ τ. πραΰτ. τ. X. wird P. gern seine Hörer dazu vermahnt haben, dem Herrn in der πρ. nachzufolgen, vgl. 8₉ Kol 3₁₂ f. I Klem 16₁₇. Das verwandte ἐπιεικεια, im N. T. nur noch Apg 24₄ (als schmeichelndes, also hochgreifendes

[1] Vgl. die Nennung seines Namens zu diesem Zwecke I 1₆₂₁ II Thess 3₁₇ Kol 4₁₈; so Rück., Ewald, Krenkel, Deißm. Licht v. Osten ^{2}108. ^{4}133, Bt. u. a. Man erwartet freilich noch ein γράφω (Mr.-Hnr.), d. h. eine ausdrückliche Erklärung (Schm.), vgl. auch Ltzm.

[2] Auch Röm 9₃ 15₁₄ (7₂₅) schließt αὐτὸς ἐγώ keinen Gegensatz gegen Andere ein; wie es Röm 15₁₄ auf einen Segenswunsch folgt, könnte es hier ebenso gut auf den brieflichen Gruß gefolgt sein.

Attribut für Felix) gebraucht, ist herablassende Güte gegen die, die sie nicht verdient haben, die Verfolger und Feinde Röm 5 6 ff. — oder die sündigen Menschen.

Zur Synonymik beider Worte vgl. Trench-Werner Synonyma 59 ff.; A. v. Harnack „Sanftmut, Huld und Demut" in der alten Kirche (Festgabe für J. Kaftan 1920, 113–129), auch W. Meikle The vocabulary of patience in the O. T. (Expos. 1920 I, 219–225). Beide Worte werden auch sonst gern zusammengefaßt, vgl. I Klem 30 8, Plut. Pericl. 39, Sertor. 25, Caesar 57; Philo de opif. m. 103 p. 25. Das Adjektiv ἐπιεικής hat P. noch Phil 4 5, vgl. im N. T. noch I Tim 3 3 Tit 3 2 Jak 3 17 I Petr 2 18. LXX hat ἐπιείκεια nur in den späteren Büchern, und zwar regelmäßig als Hoheitsprädikat Gottes (so Sap 12 18 II Makk 10 4) oder eines Königs. Über den Gebrauch in Pap. und Inschr. s. M. M. Voc. 288, über Joseph. s. Brüne Flav. Jos. 1913 S. 211 f.

Hier ist wieder einmal die bewußte Erinnerung an ein Herrenwort: Mt 11 29[1], oder auch Erinnerung an den persönlichen Charakter des geschichtlichen Jesus, sein „sanftmütiges Erdenleben", insbesondere sein Verhalten bei der Passion, sehr nahegelegt, vgl. I Petr 2 21–23 I Klem 16 Ignat. ad Eph. 10 3 – Klr., Schm., Plr., s. auch Thieme Christl. Demut I 24 f., Holtzm. Neut. Th. [2]II 234, Feine Jes. Chr. u. P. 257. Zur Vorsicht mahnen indes die den himmlischen Christus und seine Erlöserbetätigung zum Vorbild nehmenden Hinweise 8 9 Kol 3 13 Phil 2 3 ff. Zum mindesten hat P. selbst diese Charakterzüge Christi ausschließlich unter dem Kreuz und bei dem Ausdenken der „Christus-Mythe" wirklich erlebt. Ob er von der Weise, wie Jesus „auf Erden" mit den Menschen verkehrte, ein deutliches und lebendiges Bild besaß, ist mir sehr fraglich.

Verwunderlich erscheint nun aber die Wahl gerade dieser Formel am Eingang einer scharfen Polemik: denn was folgt, atmet mehr den Geist des jüdischen Messias und des eschatologischen Christus als den des prophetischen und neutestam. Christus. Will P. versichern, daß ihn auch bei der nun folgenden harten Auseinandersetzung das Vorbild der Güte Christi leitet und seinen berechtigten Zorn in Schranken hält, oder daß es den Grund seiner Schonung der Gemeinde abgibt?

Gibt er damit seinen Wunsch zu erkennen, ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος auftreten zu können (I 4 21), was wie in I 4 21 von dem Verhalten der Kor. abhängen wird (τί θέλετε;)? Oder will er mit dieser Berufung sein von den Kor. getadeltes persönliches Auftreten als Ausfluß der Gesinnung Christi rechtfertigen? Es fragt sich indes, ob die Näherbestimmung überhaupt auf den Vermahner abzielt, und nicht vielmehr auf die Vermahnten (so Weber Bibl. Z. 1903, 64 ff.), wie Röm 15 30 sicher, Röm 12 1 und I 1 10 wahrscheinlich der Fall ist.

Unverkennbar ist eine innere oder eine antithetische Beziehung zu der folgenden Charakterisierung seiner Person (.. ταπεινός ..) und zu dem erst in V. 2 nachgetragenen Gegenstand seiner Mahnbitte (τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι κτλ.). Darnach ist das Wahrscheinlichste, daß die Wendung für beide Seiten Bedeutung hat, was man am besten so umschreibt: sorgt dafür, daß unser Verhältnis und unser Verkehr bei meinem bevorstehenden Besuch von der Sanftmut und Huld des Christus regiert erscheine; tretet mir nicht feindlich entgegen, sondern machts mir möglich, Sanftmut und Milde gegen euch zu üben.

Die Antithese ταπεινός (sc. εἰμι) und θαρρῶ hat eine Parallele in Philo quis rer. div. haer. 29 p. 477 (Abraham gegenüber Gott) τηνικαῦτα ἐντυγχάνειν σοι θαρρῶ, ταπεινὸς γεγονώς, καταβεβλημένος εἰς χοῦν κτλ. Es ist derselbe Gegensatz wie I Thess 2 7 ἤπιοι und ἐν βάρει εἶναι (s. v. Dobsch. z. St.), oder ταπεινοφρῶν und ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας (καὶ) ὑπερηφανίας I Klem 16 2, oder διακονῆσαι und διακονηθῆναι Mk 10 45, vgl. auch zu II Kor 1 24. Wie Christus seine göttliche Macht hätte fühlen lassen können (vgl. καίπερ δυνάμενος I Klem 16 2), in Wahrheit aber lieber mit „Sanftmut und Güte" auftrat, so macht auch der Ap. nicht gerne von seinem ap. Recht Gebrauch; in diesem Sinn trägt er von seinem Standpunkt aus das Prädikat ταπεινός keineswegs zur Schande.

Diese erste Anführung, die V. 10 noch einmal ausführlicher wieder aufgenommen und dadurch für uns deutlicher wird, auf die P. aber auch weiter-

[1] Auch ταπεινότης ist Synonymon von ἐπιείκεια, vgl. I Klem 56 1 58 2 62 2.

hin anspielt (vgl. ταπεινοῦν 11_7 12_{21}, auch 13_2f.), ist zusammen mit den sie ergänzenden Stellen für uns ein wichtiges Zeugnis für die Persönlichkeit des Apostels. Auf zweierlei fällt der Nachdruck, einmal das wenig imponierende Auftreten, ein schwächliches Zurückweichen vor energischerer Opposition, sodann auf den Umschlag des Tons, den er aus der Ferne anschlägt und wodurch er den Eindruck der Charakterschwäche verstärkt und den der Zweideutigkeit erweckt (eine Analogie s. Hermas Vis. III 6_3). Die Antithesen sind in dem kurzen Sätzchen gut durchgeführt. κατὰ πρόσωπον ist unser ‚in persönlichem Auftreten und Verkehr, Auge in Auge'[1] und ist noch etwas lebendiger gefühlt als das παρών, das sonst dem ἀπών gegenübergestellt erscheint, vgl. V. 2 $1_5$3; „im Angesicht" des Widerparts sinkt so leicht der Mut, und ihm „ins Angesicht" zu widerstehen erfordert besondere Entschlossenheit. Damit ist der ταπεινός hinreichend charakterisiert. Das Wort ταπεινός (in LXX wie πραΰς Übersetzung von עָנִי), in dem Herrenwort Mt 11_{29} (mit dem Zusatz τῇ καρδίᾳ und neben ταπεινός) ebenso wie 7$_6$ und Röm 12_{16} ohne Tadel gebraucht, hat hier den verächtlichen Sinn, den der Grieche meistens damit verbindet ‚schwächlich, kriechend, servil, feige' (εὐτελής Cat.), bezeichnet also einen Charakterfehler, den ein Ap. am wenigsten zeigen durfte.

Nach Cremer-Kögel [10]1042 ist es „eine bedeutsame Eigentümlichkeit" des bibl. Sprachgebr., daß LXX, Apokr. u. N.T. von dieser Bedeutung des Wortes nichts wissen; sie übersehen uns. St., wo allerdings kein „biblischer" Schriftsteller, sondern eine widerspenstige Gemeinde am Worte ist, auch verwischen sie den Zusammenhang dieser Nuance des Wortes mit dem üblichen biblischen Sprachgebrauch: die ταπεινοί, die der Herr liebt und erhöht, sind in den Augen der Menschen immer verächtlich, und das ταπεινοῦν ἑαυτόν, das er fordert und das eine christliche Tugendübung ist, führt bei den Menschen immer zu Mißachtung. Der Unterschied vom gewöhnlichen biblischen Sprachgebrauch liegt also hauptsächlich in der sittlichen Bewertung und in dem psychologischen Hintergrund der angenommenen Haltung. S. noch Thieme Demut a. a. O., Harnack a. a. O. 113f.

Man bezieht das Urteil gern auf den Zw.-besuch, wo P. nicht den Mut fand, den frechen „Beleidiger" zu züchtigen und zum Schweigen zu bringen (vgl. die ähnliche Haltung Jeremias Jer 35(28)$_1$ff.). Nach I 2_3 (s. z. St.) muß P. aber auch schon während seines ersten Aufenthaltes in Kor. den Eindruck eines ταπεινός gemacht haben. Möglich ist auch, daß bei dem Wunsche, nicht wieder ἐν λύπῃ zu kommen (2_1), die Furcht vor Szenen und vor neuem Mißgeschicke mitschwang. Auch das Verhalten des P. vor dem Hohenpriester (Apg 23_3f.) könnte man als ταπεινότης κατὰ πρόσωπον charakterisieren (Rück.). Körperliche Ursachen werden dabei mitgewirkt haben; wichtiger als schwache Stimme und ein wenig ausdrucksvolles Gebärdenspiel (J. Weiß) wird ein gewisser Mangel an Sicherheit, an Geschick und Geistesgegenwart gewesen sein, der wohl in Störungen des Nervensystems begründet war (leichte Neurasthenie?). Freilich kann auch der Grundsatz hinzugekommen sein, daß ein Ap. von seiner „Vollmacht" möglichst wenig Gebrauch machen und dafür lieber die „Sanftmut Christi" zur Schau tragen müsse (I Thess 2_7), was in Thessalonich die gewollte gute Wirkung hatte, bei den streitlustigen, echt griechisch fühlenden Kor. dagegen, die die ταπεινότης des Ap. nicht nach evangelisch-christlichem, sondern nach griechischem Maße beurteilten, gerade Mißachtung seiner Person und Ge-

[1] Vgl. Gal 2_{11} Apg 25_{16}, auch LXX, z. B. Dt 7_{24} οὐκ ἀντιστήσεται οὐδεὶς κατὰ πρόσωπόν σου, weiter Plutarch Caesar 17 ἡ κατὰ πρόσωπον ἔντευξις = die persönliche, mündliche Unterredung, im Gegensatz zu διὰ γραμμάτων τοῖς φίλοις ὁμιλεῖν.

fährdung seiner Autorität zur Folge hatte. Natürlich war die Schwäche kein Dauerzustand. Dann hätte er keine Gemeinden gründen und pflegen können. Seine Drohungen waren keine Prahlerei; was er 14 18 f. voraussetzt (daß man sich in Kor. aufbläst, gerade weil man sein Kommen nicht erwartet, und daß er sich zutraut, den Widerspenstigen persönlich entgegentreten zu können), wird richtig gesehen und gefühlt sein, vgl. auch Gal 2 11. Aber es gab Fälle und Stimmungen, wo P. seiner Gegner und seiner eigenen Schwäche nicht Meister zu werden vermochte. Gleichwohl spricht aus dem Worte der Kor. eine gewisse Unfreundlichkeit, wenn nicht Gehässigkeit. Vgl. über den Charakter des P. jetzt auch Ed. Meyer Urspr. u. Anf. d. Christ. III 411ff., über sein Leiden den Exk. zu 12 7.

Der Gegensatz ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς findet in V. 10 seine Illustration: wenn er in der Ferne seine Briefe schreibt, dann zeigt der Schwächling mit einem Male „Mut"; doch ist auch an die Instruktionen zu denken, die er seinen Boten, einem Timotheus, einem Titus gab und die gleichfalls den unangenehmen Eindruck erwecken konnten, daß er abwesend zu Kraftworten griff, die er den Betreffenden nicht ins Gesicht zu sagen wagte, vielleicht auch an Drohungen und Scheltworte, die er in der Ferne im Kreis seiner Vertrauten laut werden ließ.

θαρρῶ εἰς ὑμᾶς ist also ganz anders gedacht und getönt als ἓν παντὶ θαρρῶ ἐν ὑμῖν 7 16 (in P it. vg. ist nach 7 16 auch hier ἐν ὑμῖν eingesetzt). Bedenken gegen Zusammengehörigkeit von C und A sind aus diesem Bedeutungswechsel nicht zu erheben.

Das eben angeführte kor. Urteil veranlaßt den P. V. 2, die Konstruktion wie die Formulierung seiner „Vermahnung" zu ändern; er bricht ab, nimmt mit einem einfacheren δέομαι δὲ (ohne weitere Berufung und auch ohne ὑμᾶς) das παρακαλῶ ὑμᾶς wieder auf — doch ist auch die „Bitte" natürlich an die Leser, die Gemeinde gerichtet (vgl. Gal 4 12) — und weiß durch treffende Anspielung an das Zitat den darin liegenden Vorwurf abzuwehren: so sagt ihr wohl von mir, ‘ich bitte (euch) aber (δέ ist hier adversativ) „wenn ich da bin" (παρών = κατὰ πρόσωπον), nicht „entschlossen" auftreten (Aorist) oder nicht „Mut" zeigen zu müssen’, worin zwei Zurechtweisungen eingeschlossen sind: ich kann also doch, was ihr mir absprecht — und seid froh, wenn ich keinen Gebrauch davon mache. Die Bitte entspricht also ganz der Berufung auf die Sanftmut und Huld des Christus V. 1; übrigens enthält sie die erste, verblümte Anspielung auf den bevorstehenden Besuch in C.

Daß δέομαι nicht religiös zu fassen ist (so Bchm., B. Weiß; s. dagegen Plr.), ergibt sich 1) daraus, daß die göttliche Adresse nicht angedeutet ist, 2) aus der Formulierung, die keineswegs einem Gebete angemessen ist. Über den Gebrauch von τό beim Infinitiv vgl. v. Dobsch. zu I Thess 3 3 und Debr. § 399, 3; über den auf das Subjekt des regierenden Verbs (δέομαι) bezogenen Nominativ παρών s. Debr. § 405, 1 und Raderm. Gr. 147.

Das θαρρῆσαι erhält eine doppelte Verdeutlichung: durch τῇ πεποιθήσει — das wäre an sich auch Voraussetzung des 7 16 gemeinten θαρρεῖν, vgl. 8 22 1 15 — und durch τολμῆσαι, womit das Moment des Wagemuts verstärkt wird, auch für πεποίθησις, das also hier mehr die „Sicherheit" bedeutet, die auch mangelndem Vertrauen, ja offener Feindschaft und Widerspenstigkeit zu begegnen vermag und bei P. auf seinem ap. Selbstbewußtsein beruht, vgl. V. 8. So wird durch den Bedeutungsunterschied der beiden Worte (θαρρ. u. πεποίθ.) in C und AB die verschiedene Stimmungslage in den Briefteilen gut beleuchtet. Der Dativ ᾗ ist nicht attrahiert, sondern instrumental wie τῇ πεποιθήσει. θαρρῆσαι πεποιθήσει und πεποιθήσει τολμῆσαι sind synonyme Wendungen. τολμῆσαι ist also absolut gebraucht: ‘sich hervorwagen, kühn hervortreten, einen

Angriff wagen', vgl. Leipz. Pap. 39, 8 ἐτόλμησεν κατ' ἐμοῦ (Bchm.)[1]. Freilich sind, wie das kategorische λογίζομαι ('ich beabsichtige, bin entschlossen' I Makk 4₃₅) zeigt, in Haupt- und Nebensatz zwei verschiedene Fälle unterschieden, dort ein eventuelles strenges Einschreiten gegen die Gemeinde, hier ein sicher zu erwartendes Auftreten gegenüber gewissen Wortführern. Hängt jenes noch von dem Verhalten der Gemeinde ab, der Gelegenheit gegeben ist, sich noch rechtzeitig zu unterwerfen (V. 6), so ist dieses unabwendbar, da P. mit vorherigem Einlenken der Betreffenden nicht rechnet. Während das erste Zitat wohl auch in der Gemeinde verbreitet war, beschränkte sich die zweite Parole, der „fleischliche Wandel" nur auf den Kreis der persönlichen Gegner (τινές wie 3₁ I 15₁₂; zu ἐπί τινας τοὺς vgl. Gal 1₇ Lk 18₉).

Auffallend scheint hier der wiederholte Gebrauch des Wortes λογίζεσθαι (in C noch V. 7, 11, 11₅ und 12₆, vgl. in A 3₅ u. I 4₁ und dazu J. Weiß); doch darf nicht zu viel dahinter gesucht werden: in einer Polemik, wo Urteil gegen Urteil gesetzt werden muß, wo persönliche Kritik mit selbstbewußter Antikritik erwidert wird, stellt sich das Wort λογίζ. ganz von selbst ein. Genauer bezieht sich λογιζομένους wie λογιζέσθω in I 4₁ auf ein Urteil über eine andere Person, nämlich P.; nach Analogie dieser Stelle ist es einfach 'urteilen, meinen', also nicht 'wähnen', und ἡμᾶς bezieht sich wohl ausschließlicher als ἡμᾶς in I 4₁ auf P., da dort neben P. auch andere Vertreter des Typus mit gemeint sein können. Das „Urteil" hier ist aber viel individueller als das in I 4₁.

Der Vorwurf des fleischlichen Wandels κατὰ σάρκα περιπατοῦμεν erinnert an κατὰ σάρκα βουλεύομαι 1₁₇, ist aber viel umfassender[2]. Ihn auf Unkeuschheit zu beziehen, geht nicht an. κ. σ. π. kann an sich das gesamte Gebiet des sündigen, im Fleische wurzelnden, noch nicht pneumatisch erneuerten Habitus umschreiben, vgl. Röm 8₄f., und ist hier **entweder** ein Stichwort der vermeintlichen Gnostiker, die dem P. jedes Pneumatikertum absprechen (wie es P. I 3₃ den Kor. gegenüber tut), und die vielleicht auch sein schwächliches Auftreten aus dem Mangel an „Kraft", d. i. an „Geist" erklärten, vgl. 13₃[3], **oder** wahrscheinlicher ein Urteil, wodurch P. speziell als apostolischer Betrüger gebrandmarkt werden soll, der in sarkischer Weisheit (1₁₂) all die sarkischen Motive verfolgt und Kniffe anwendet, wie sie P. schon 1₁₂ 2₁₇ 4₂ und zusammenhängend I Thess 2₃ff. aufführt und von sich abwehrt: κατὰ σάρκα περιπατοῦντες sind dann einfach **Goëten**, vgl. v. Dobsch. Thess. Einl. S. 3ff. Nur im letzteren Fall könnte die Formulierung κ. σ. von P. sein (Bchm.), im ersteren Fall wäre sie ebenso spezifisch pauliniſch als spezifisch „gnostisch". Dabei kann als Erweis solchen Goëtentums seine „schwächliche" Haltung geltend gemacht worden sein; jedenfalls kann sie Zweifel an seiner „Berufung" geweckt haben.

b) **Von der nicht fleischlichen Kriegsausrüstung und Kriegsvollmacht des P. V. 3—6.** An das zuletzt zitierte zweite Schlagwort der Gegner knüpft die zweite umfänglichere Satzperiode dieses Abschn. an, in der die schon V. 2b mit kurzen Worten gegebene Ankündigung einer Strafaktion zu einer Kriegserklärung ausgeweitet wird, die zugleich drohend auf die Waffenrüstung hinweist. Treffend ist die militärische Bildersprache angewandt; mit der Drohung

[1] Glatt und klar ist der ganze Satz freilich nicht. Si quis haec intelliget, non invidebimus, sed ingenue mirabimur, schreiben die Verisimilia S. 102 nicht ganz zu unrecht. Textverderbnis ist sehr wohl möglich.

[2] Zu dieser Verwendung des κατά vgl. Diog. Laert. VI 1, 5, 11 καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Das περιπατεῖν ist also = πολιτεύεσθαι Phil 1₂₇ Apg 23₁ oder = ἀναστρέφεσθαι 1₁₂.

[3] S. Reitzenstein Mysterienrel. 181. ²212; Lütgert Freiheitspredigt 70f.; Menzies.

einer speziellen Straferpedition nach Kor. verbindet sich die grandiose Vorstellung, daß die Ap. die Organisatoren und Führer eines gewaltigen Feldzugs sind, dessen Ziel es ist, die ganze Welt für Christus zu unterwerfen; die Vorstellung von dem in kriegerischem Kampf die Welt erobernden jüdischen Messias[1] ist auf das sonst so friedsame Werk der Ap. übertragen (vgl. 5 18 ff., auch 6 7 2 14); bei der Vergeistigung werden die im A. T. wie in der philosophischen Tradition überlieferten Bilder vom „Propheten", der zum Ausrotten berufen ist (Jer 1 10), vom kämpfenden „Weisen" (Prov 21 22 s. u.) und von dem die Sophistik bestreitenden Philosophen zusammengewirkt haben. S. noch Harnack Mission [3] I 400 ff.

V. 3 liefert zunächst die direkte Abweisung des Vorwurfs fleischlichen Wandels von V. 2, und zwar mit Hilfe einer Unterscheidung zwischen einem neutralen und einem hamartologischen Begriff von σάρξ, die durch die Präpositionen ἐν und κατά zum Ausdruck gebracht wird, ein Sprachgebrauch, der an sich möglich ist (ἐν σαρκί = „in" natürlicher Fleischlichkeit, κατὰ σάρκα = „nach" Fleischesweise = in fleischlicher Gesinnung, nach dem Willen des Fleisches, mit fleischlichen Methoden), sonst aber von P. nicht immer befolgt wird, vgl. für ἐν σαρκί einerseits Gal 2 20 ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σ., Phil 1 22 3 3 f., andrerseits aber Röm 7 5 8 5 f. (= κατὰ σάρκα 8 4), für κατὰ σ. einerseits II 1 17 Röm 8 4, andrerseits I 1 26 II 5 16 11 18 Röm 1 3 4 1 usw.

S. Cremer-Kögel 978 ff.; Juncker Ethik d. P. I 39 ff. 76 f. — Godet's Auslegung: wir haben noch das „Sündenfleisch", aber gehorchen ihm nicht mehr, ist nicht wahrscheinlich (in Gal 2 20 wäre diese moralisch-dogmatische Bedeutung für ἐν σ. jedenfalls unmöglich). Auch eine Beziehung auf gewisse Schwächezustände (Klr., Schm., Bls. u. a.) ist kaum anzunehmen; der Tenor des ganzen Abschn. erlaubt nicht die geringste Konzession. ἐν σ. περιπ. heißt also: im unverklärten Leibe den äußeren Menschen noch herumtragen; vgl. Thdt.

Mit στρατευόμεθα ‘führen wir Kampf’ wird τολμῆσαι ἐπὶ κτλ. V. 2 wieder aufgenommen und die Vergleichung des Ap. mit einem kriegführenden Feldherrn eingeleitet. Eigentlich hätte P. περιπατοῦμεν schreiben müssen (κ. σ. περιπατεῖ, nicht κ. σ. στρατεύεται lautete die Losung seiner Gegner); er überspringt diese Formulierung, um sofort sein schweres Geschütz anzufahren und ostentativ von der Verteidigung „zum Angriff" überzugehen.

Zu στρατεύεσθαι vgl. I 9 7 Lk 3 14 (vom Söldner; hier vom Feldherrn!), I Tim 1 18 II Tim 2 4 (vom Lebenskampf des Christen); zur Sache vgl. noch die Kampfaufrufe Eph 6 10—20; I Thess 5 8, Ignat. ad Polyc. 6 2, I Klem 37 1—3. στρατεία V. 4 (wofür ℵC, DG στρατίας, vgl. Deißm. Bibelst. 9 f.) ist der Feldzug, wozu der König Christus die Apostel „ausgesandt" hat; τὰ ὅπλα τ. στρ. ἡμῶν ist ein Begriff: ‘unsere Kriegswaffen’.

Der Beweis für die nicht-fleischliche Art der Kampfesführung wird somit **V. 4a** mit einer Beschreibung der **Waffen** gegeben. Mit großem Geschick bedient sich P. zur Widerlegung seiner Feinde eines bekannten Topos der religiösen Kriegskunde Israels: die „Waffen" des Volkes Gottes sind nicht „irdisch" (fleischlich, schwächlich), sondern göttlich-krafterfüllt, wirksam, vgl. I Reg 17 45. 47 (David u. Goliath), Jes 31 3 (hebr.), Sach 4 6, I Makk 3 19 ὅτι οὐκ ἐν πλήθει δυνάμεως νίκη πολέμου ἐστίν, ἀλλ’ ἡ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἰσχύς, Philo de vita Mos. I 225 p. 116 τὰ δ’ ὅπλα καὶ μηχανήματα ἡμῶν καὶ πᾶσα ἡ δύναμις ἐν μόνῳ τῷ πιστεύειν θεῷ κεῖται, Sota VIII 1 (aus der Ansprache des Priesters bei einem Kriegszuge) ‘sie kommen mit dem Siegesruhme von (Wesen aus) Fleisch und Blut, ihr aber kommt mit dem Siegesruhme des Allgegen-

[1] Vgl. H. Windisch Der messianische Krieg und das Urchrist. 1909.

wärtigen'. οὐ σαρκικά heißt also in solchem Zusammenhang ursprünglich: nicht Schwert und Spieß (I Reg 17 45), keine Belagerungsmaschinen, hier in der geistigen „Polemik" dagegen: nicht fleischlich-schwächlich von Art (Röm 6 19 Mk 14 38), nicht von unten her stammend, oder nicht aus der σάρξ, dem Habitus des Nur-Sarkikers, dargereicht. Wenn P. nun fortfährt ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ κτλ., und nicht ἀλλὰ πνευματικά, so will er den Nachdruck auf die Wirksamkeit und auf die göttliche Abkunft seiner Waffenausrüstung legen, vgl. Eph 6 10 f. Der Dativ τῷ θεῷ ist entweder ein dat. commodi, 'für Gott, in dessen Dienst die Waffen geführt werden' (Klr., Schm., Bchm., Ltzm.), oder Dativ des subjektiven Urteils 'in den Augen Gottes', vgl. Apg 7 20 ἀστεῖος τῷ θεῷ, Jona 3 3 πόλις μεγάλη τῷ θεῷ (Rück. u. a.) – im letzteren Falle ist die Eigenschaft also auch von Gott anerkannt, und τ. θεῷ etwa = wahrhaft, wirklich. Mit πρὸς καθαίρ. ὀχυρ. erhält δυνατά noch eine weitere Beziehung: stark genug zur Niederreißung von Bollwerken[1]. P. mag sich hier anlehnen an Prov 21 22 πόλεις ὀχυρὰς ἐπέβη σοφὸς καὶ καθεῖλεν τὸ ὀχύρωμα ἐφ' ᾧ ἐπεποίθεισαν οἱ ἀσεβεῖς: hier fand er den Spiegel für seine ap. Aufgabe; der Beruf und die Kraft des altest. „Weisen" war jetzt auf ihn, den Ap., übergegangen.

Ganz ähnlich hat wiederum Philo den Kampf des Weisen de conf. ling. 129–131 p. 424 beschrieben: Das Bollwerk (ὀχύρωμα) ist errichtet διὰ τῆς τῶν λόγων πιθανότητος, um den Geist von der Ehre Gottes abwendig zu machen; πρός γε τὴν τοῦ ὀχυρώματος τούτου καθαίρεσιν ist Gideon bestellt, vgl. Judic 8 9 . πάγκαλον καὶ πρεπωδέστατον αὔχημα μισοπονήρῳ ψυχῇ κατὰ ἀσεβῶν ἡκονημένῃ τὸ βεβαιοῦσθαι καθαιρήσειν πάντα λόγον ἀποστρέφειν διάνοιαν ὁσιότητος ἀναπείθοντα. Man ist beinahe versucht, an literarische Berührung zu denken; aber es genügt die Annahme, daß Philo wie P. von Prov 21 22 ausgingen, und daß P. die Anschauung und die Terminologie vom Kampf des Philosophen gegen die Sophistik, die bei Philo deutlich hervortritt, hier abermals für seinen Kampf gegen die korinth. Gnosis verwendet. Andere Parallelen s. a. a. O. 34 p. 410, de Abr. 223 p. 32, de spec. leg. II 46 p. 279, de praem. et poen. 25 p. 412; weiter bei Epictet III 22 94. 96 IV 1 86 f.!: weitgehend waren die Philosophen Kampfgenossen des Apostels. Über die Verwendung des Bildes vom Kampfe in den Mysterienreligionen vgl. Dibel. im Handb. zu Eph 6 10 ff. und zu I Tim 1 18 und Reitz. Myst. 66 f. 271 ff.

Wenn in **V. 4b—6** die Partizipien καθαιροῦντες .. καὶ αἰχμαλωτίζοντες .. καὶ ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες .. an στρατευόμεθα anschließen, dann erhält V. 4a den Charakter einer Parenthese. Sachlich ist das Satzstück freilich Fortführuug und Erläuterung von V. 4a, und man könnte die Partizipia zur Not auch frei an δυνατά κτλ. anschließen lassen (Klr.). Hat P. in V. 4a rein bildlich gesprochen (wie Prov a. a. O.), so sagt er nun deutlich, welche geistige Größen er meint: λογισμούς tritt für ὀχυρώματα ein, die feindlichen „Höhen" heißen errichtet κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, die Gefangennahme, auf die er aus ist, hat πᾶν νόημα zum Objekt und die ὑπακοὴ τοῦ Χρ. zum Ziel. So beschreibt er einen großzügig angelegten Feldzugsplan, den er im Dienste Christi auszuführen bereit steht, wobei er den Kampf gegen Unglauben und Gottlosigkeit überhaupt und den gegen den Ungehorsam in den Gemeinden zusammen schaut. Das Umfassende des Plans kommt in den in jedem Gliede alliterativ betonten πᾶν .. πᾶν .. πᾶσαν kraftvoll zum Ausdruck.

Deutlich steht ihm in den beiden ersten Gliedern **V. 4b. 5** ein Festungskrieg vor Augen, wie er im A.T. oftmals beschrieben wird, vgl. noch I Makk 5 65 8 10 Luk 19 41 ff. 21 24. So unterscheidet auch P. zwei Akte: die Eroberung

[1] δυνατὰ πρὸς = δυνάμενα καθαιρεῖν ὀχυρώματα vgl. ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομήν Eph 4 29; καθαίρεσις in LXX nur Ex 23 24 und I Makk 3 43.

und Niederreißung der befestigten Plätze und die Gefangennahme der Bewohner. Unverkennbar wird der Kampf als „Geisteskampf" beschrieben. Die λογισμοί (das Wort bei P. nur noch Röm 2 15, öfter in LXX, besonders häufig in IV Makk) sind allerlei menschliche Gedankengebilde, Vorstellungen und Berechnungen, Sophismen (Ltzm.), die der Ap. niederzuwerfen hat, insbesondere, wie aus dem folgenden Glied (κατὰ τῆς γνώσεως) zu erschließen ist, die „Gedanken", mit denen sich die Gottlosen gegen die prophetisch-ap. Lehre verschanzen, und bei konkreter Beziehung auf die Gegner des P. können auch alle Vorurteile und Verleumdungen, die diese gegen ihn ausstreuen, mit hineingedacht sein (vgl. ἐπί τινας τοὺς λογιζομένους V. 2, 12 6): so wird die beabsichtigte Reise nach Kor. zu einem „Feldzug", ja der vorliegende Brief (C) ist eine kriegerische Aktion, Teilhandlung in einem solchen Eroberungskrieg.

ὕψωμα wird hier „befestigte Höhe" sein (Chrys. πύργωμα), obschon diese Bedeutung sonst nicht nachgewiesen ist: Röm 8 29 ist es astrologischer Terminus, in LXX übertragen „Erhöhung"; Ltzm. fragt, ob es nicht 'Hochmut' bedeuten soll.

Eine „Hochburg" ist jede Stadt, in der der Götzendienst blüht, aber auch jede Menschengruppe, die sich feindlich gegen den Ap. auflehnt, ist eine „Hochburg", die der Ap. niederzureißen hat. Sie „erhebt sich" (vgl. III Reg 12 24 II Esr 4 19 Ps 36(37) 35 = I Klem 14 5) gegen die unaufhaltsam im Siegeszug über die Erde dahinflutende „Erkenntnis Gottes" [1]. Die γνῶσις τοῦ θεοῦ (vgl. 2 14 Röm 1 19 2 20 Sap 14 22) ist hier abermals allgemeiner Missionsausdruck: es ist die Lehre, die die Ap. auszubreiten und der sie die ganze Welt untertänig zu machen haben. Mit der Feindschaft des Unglaubens ist dabei eine Opposition, die aus der Gemeinde herauskommt, aufs engste zusammen gedacht. Eine speziell antijudaistische Note (Klr.) braucht aber deshalb in dem Ausdruck nicht gesucht zu werden. Nach der Eroberung muß die Besatzung sich gefangen nehmen lassen und sich unterwerfen. πᾶν νόημα (vgl. zu 2 11) = πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμ. κατὰ τ. γνώσ. τ. θ. ist jeglicher „Anschlag", jegliche Geistesbewegung, die gegen die Gotteserkenntnis, gegen den Christus und seinen Ap. sich zur Wehr setzt und in Ungehorsam und Opposition verharrt. Das Ziel ist also für P. die Unterwerfung der Geister, die Brechung alles bösen Willens. Eine „Denkfreiheit" oder gar „Religionsfreiheit", die sich nicht an die Offenbarung Christi und das ap. Evangelium gebunden weiß, würde P. niemals anerkannt haben.

εἰς τ. ὑπακοὴν τ. X. = εἰς τὸ ὑπακούειν τῷ X. Röm 10 16, der Genit. ist obi., s. I Petr 1 22 ὑπακ. τῆς ἀληθείας u. Ltzm. im Hdb. zu Röm 1 5. Von einem mystischen Verhältnis zu Christus ist hier noch nicht die Rede.

Zum bildlichen Gebrauch von αἰχμαλωτίζειν vgl. Röm 7 23 II Tim 3 6 Ignat. ad. Eph. 17 1 Philad. 2 2; wichtiger ist Od. Sal. 10 5 f.: was da der Christus selbst tut, tut hier P. in Christi Auftrag. Vgl. auch das Wort vom Menschenfangen Jer 16 16 Mk 1 17 Par.

Hier wird der Beruf des ap. Feldherrn P. und der messianische Charakter des von ihm geleiteten Kampfes nun ganz deutlich: er hat die Welt dem Christus zu unterwerfen, vgl. Ps 2 10 ff. 109(110) 1 Apk 19 11 ff. Daß solches Unterwerfungswerk auch die Bekämpfung von Irrlehrern, von Pseudognostikern und Sophisten und von Gegnern seiner Person in den Gemeinden einschließt, ist abermals selbstverständlich. Dabei kann P. sowohl die Überwindung der Gegner, d. i. die Brechung ihres Einflusses und ihre Austreibung aus Kor., als die wirk-

[1] Vielleicht schwebt dem Ap. hier auch die grandiose Beschreibung vom Tage des Herrn Jes 2 10 ff. vor. Auch die Variante δόξης δ 48 (für γνωσ.) kann durch Jes 2 10 veranlaßt sein.

liche Überführung derſelben vom Unrecht ihrer Poſition und ihre Bekehrung im Auge haben; doch iſt letzteres im Blick auf 11 13 ff. weniger wahrſcheinlich.

Die bisherigen Wendungen (στρατευόμεθα .. καθαιροῦντες .. αἰχμαλωτίζοντες) haben den wirklichen Vollzug des im Gang befindlichen Kriegszuges beſchrieben. Wenn das letzte Glied **V. 6a** mit ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες eingeleitet wird[1], ſo iſt damit nur Bereitſchaft zum Eingreifen in jedem möglichen Fall oder der Plan einer neuen umfaſſenden Kriegshandlung ausgedrückt. Mit ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν[2] könnte das Niederwerfen einer großen Aufſtandsbewegung bezeichnet werden, ebenſo gut auch ein Feldzug gegen alle, die noch nicht unterworfen ſind und deren Abfall von Adams Tagen herrührt. Zwei Aktionen, Niederwerfung einer viele Gemeinden umfaſſenden judaiſtiſchen Agitation und ein meſſianiſcher Miſſionszug in neue Gegenden (V. 15 f., Röm 15 23. 28) können ſonach aus dem Wortlaut herausgeleſen werden und ſind jedenfalls nicht deutlich von einander abgehoben.

Da gibt nun das folgende ὅταν-Sätzchen **V. 6b** einen Termin an: der Plan ſoll zur Ausführung gelangen, ‚wenn erſt euer Gehorſam verwirklicht ſein wird'. Die Bedeutung der Schlußwendung liegt aber auch darin, daß erſt und allein hier eine Beziehung auf die Gemeinde deutlich ausgeſprochen iſt. Denn die ganze Periode V. 3 – 6a iſt allgemein gehalten und ihrem Wortlaut nach die Beſchreibung der ap. Miſſionstätigkeit überhaupt; eine Bedrohung der Gegner in Kor. war nur implicite darin gegeben, aber das Suchen nach einer ſolchen verdeckten Spitze durch die offene Erklärung V. 2b ſehr nahe gelegt. Sehr wichtig iſt nun die Wendung ὅταν πληρωθῇ. Der futuriſche Sinn (in C r noch durch ein zugefügtes πρότερον unterſtrichen) iſt unverkennbar, vgl. I 15 24 II Theſſ 1 10. Zu ὑπακοή vgl. Knopf zu I Petr 1 2. πληροῦν, mit ὑπακοή verbunden, erinnert an Wendungen wie ὑποθεῖναι τὸν τράχηλον καὶ τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι I Klem 63 1, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης Polyc. ad Phil. 3 3 (vgl. noch Röm 13 8 Gal 5 14 Pſ 19 (20) 5 Röm 8 4); es iſt alſo: die Forderung des Gehorſams reſtlos erfüllen, was je nachdem vor der Unterwerfung oder im letzten Stadium der Unterwerfung gefordert werden kann. Dann iſt die Vorausſetzung, daß der Gehorſam gegen Chriſtus und, was für P. dasſelbe iſt, der Gehorſam gegen den Ap. von der Gemeinde noch nicht völlig oder überhaupt nicht durch die Tat realiſiert iſt, entweder weil irgend ein letzter Beweis noch geliefert, ein letzter Stein des Anſtoßes noch beſeitigt werden muß, oder – da das „völlig" nicht unbedingt eingelegt werden muß – weil eben gegenüber einer Auflehnung, gegenüber einem Verſtoß nun rückhaltloſe Unterwerfung verlangt worden iſt. Die Wendung dient dann der V. 2a ausgeſprochenen Bitte zur Ergänzung: wenn der vorliegende Brief nicht genügt, wird es noch eines energiſchen perſönlichen Einſchreitens des P. in Kor. bedürfen, um die Unterwerfung der Gemeinde zu beſiegeln. Damit iſt nun der Kriegsplan und das Programm von C überhaupt aufs deutlichſte gezeichnet: es gilt erſt, die Gemeinde wieder feſt an die

[1] S. dazu Philo de congr. erud. gr. 38 p. 524 ἔχει γὰρ ἐν ἑτοίμῳ τέλεια τὰ τοῦ θεοῦ δῶρα, leg. ad Caj. 259 p. 584, Polyb. II 34, 2. Synonym iſt ἑτοίμως ἔχω 12 14, was in D* auch hier eingeſetzt iſt.

[2] ἐκδικεῖν iſt ſonſt im N. T. wie auch in LXX ‚rächen', ſ. Röm 12 19 Apk 6 10 19 2 Lk 18 3, Judith 1 12 καὶ ἐθυμώθη Ναβουχοδονοσὸρ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην σφόδρα, καὶ ὤμοσε ..., εἰ μὴν ἐκδικήσειν πάντα τὰ ὅρια κτλ. 2 1 ἐκδικῆσαι πᾶσαν τὴν γῆν. παρακοή fehlt in LXX; im N. T. nur noch Röm 5 19 und Hebr 2 2, bei den patr. ap. nur ep. ad Diogn. 12 2.

ap. Autorität anzuketten, und darnach den messianischen Eroberungszug fortzusetzen (vgl. V. 15f.), insbesondere die widerspenstigen Gegner niederzuwerfen.

Eine Vergleichung mit 2_9 .. εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε und 7_{15} τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν (s. z. d. St.) ergibt das unbezweifelbare Resultat, daß in A und C verschiedene Stadien in der Entwicklung des korinth. Gehorsams vorliegen: was in C noch aussteht, wird in A als geschehen konstatiert. Uns. St. kann also im Zwischenbrief gestanden haben – dies ist hier die nächstliegende Annahme. Ist sie nach A geschrieben, dann muß P. inzwischen eine neue Nachricht empfangen haben, aus der er entnahm, daß der Gehorsam der Gemeinde, d. h. ihre Loslösung von den Gegnern des P., doch noch nicht in dem Maße durchgeführt war, als er auf Grund der optimistischen Berichte des Titus angenommen hatte, oder es muß ein neuer Zwischenfall sich ereignet, ein neuer Vorstoß seiner Gegner bei der Gemeinde Erfolg gehabt haben. Da in V. 1–6 keine Hindeutung auf den K. 2 und 7 beschriebenen Fall sich befindet, so ist die zweite Möglichkeit ins Auge zu fassen.

c) Von der Zugehörigkeit zu Christus **V. 7.** Die Erklärung über seine ap. Vollmacht setzt P. erst V. 8–11 (d) fort. Es schiebt sich ein etwas gewundener Satz über das Χριστοῦ εἶναι dazwischen, dessen Bedeutung an sich und an dieser Stelle nicht ohne weiteres klar ist. Die einleitende kurze Wendung wird man am besten (1) als einen Appell zur Beachtung des Offenkundigen fassen; τὰ κατὰ πρόσωπον ist dann das, was unmittelbar einleuchtet, was „auf der Hand liegt". Der Imperativ steht zwar sonst meist am Anfang, kann aber, wenn das Objekt rechten Nachdruck hat, auch nachgesetzt werden. Der Sprachgebrauch bei Epictet Diss. I 2 πῶς ἄν τις σῴζοι τὸ κατὰ πρόσωπον ἐν παντί (d. i. was seiner Rolle, seiner Individualität, seiner besonderen Lage und Aufgabe entspricht, vgl. $I\,2_{7.14.28.30}$) würde auch für P. (2) die Erklärung erlauben ‘sieht auf das eigene Recht, auf die Eigenart jeder Person’, wozu die Fortsetzung besonders gut passen würde. Eine dritte Übersetzung für τὰ κ. πρ. ist ‘was auf der Oberfläche liegt’, vgl. 5_{12}: dann hat βλέπετε entweder als tadelnde indikativische Feststellung oder als vorwurfsvolle Frage zu gelten. In diesem Fall (3) hätte sich P. zeitweilig auf das Niveau seiner Gegner begeben, wie er es 11_{21}ff. ausdrücklich tut. Gemeint wären dann die sehr äußerlichen Voraussetzungen, auf die die Gegner ihre Ansprüche auf Zugehörigkeit zu Christus begründen (Klr., Gdt., Schl. u. a.). Mir ist das Wahrscheinlichste (1), daß P. einen Appell an die eigene Einsicht und an den gesunden Menschenverstand meint (Ltzm.), vgl. $I\,10_{15}$ κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι.

Es beginnt die Niederreißung gegnerischer λογισμοί durch Aufstellung einer logischen Folgerung, deren zwingende Kraft niemand leugnen kann. Abermals wird hier ein Schlagwort der Gegner aufgenommen: Χριστοῦ εἶναι, und zwar haben sie dies Verhältnis offenbar in irgend einer Fassung sich mit Emphase zu- und dem P. abgesprochen. Merkwürdig ist 1), daß P. den Spieß nicht umkehrt und erklärt ‘nur ich gehöre zu Chr., ihr nicht’, sondern nach dem Schema ‘... ich auch’ (11_{21}) nur seine Gleichberechtigung erweist, vgl. noch 11_5 12_{11} $I\,7_{40}$, und 2) daß er nicht einfach sagt ‘wenn jemand sich zu Chr. rechnet, dann darf ich mich auch zu Chr. rechnen’, sondern im Vordersatz noch ein πέποιθεν (vgl. τῇ πεποιθήσει V. 2, Phil 3_{4b} Lk 18_9), weiter die Aufforderung, selbst den Schluß zu ziehen, und endlich ein den Vordersatz, d. i. die Prämisse des verlangten Schlusses, noch einmal kurz wiederholendes καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ umständlich einschiebt. Der Satz bekommt so etwas Schwerfälliges; aber seine Wirkung wird gesteigert: er muß langsam und mit Betonung jedes Wortes gesprochen werden.

Die verwandte Mahnung Lk 12 57 ist doch anders orientiert (s. Zahn z. St.). Für πέποιθεν hat B nach Phil 3 4 δοκεῖ πεποιθέναι eingesetzt, wodurch die Konzession des P., die in dem Vordersatz liegt, aufgehoben ist. Der W-Text setzt zu Χριστοῦ noch δοῦλος hinzu, vgl. Gal 1 10; der sah. übersetzt, in Anlehnung an I 1 12, als ob ἐγώ εἰμι τοῦ Χριστοῦ dastände; der K-Text hat Χριστοῦ am Schluß noch einmal gesetzt. Für ἐφ' (ℵBL it. vg.) haben CDG und K-Zeugen ἀφ', vgl. 3 5 Lk 12 57. πάλιν ist 'andrerseits' (Rück., Schm.), oder besser 'abermals' und kennzeichnet den neuen Denkprozeß (ἑαυτῷ . . . πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ) mit entsprechender, daraus mit Notwendigkeit folgender Konzession; ob das πάλιν mehr auf ἑαυτῷ . . . ἀφ' ἑαυτοῦ, oder mehr auf die verwandten Verba πέποιθεν und λογιζέσθω sich bezieht (Gdt.), scheint mir bedeutungslos.

Was heißt nun aber Χριστοῦ εἶναι an dieser Stelle? Das Nächstliegende ist zweifellos, den Ausdruck mit dem ἐγὼ δὲ Χριστοῦ I 1 12 in Verbindung zu bringen, so daß mit einem Schlage der Sinn der ganzen Polemik klar wird: die feindliche Gruppe, die P. in C bestreitet, und auf deren Treiben versteckt auch in A hingezielt wird, ist die Christus-Partei.

Gewiß könnte uns. St. als Polemik gegen eine besondere Christus-Partei aufgefaßt werden; sie stellt geradezu solch einen Satz dar, wie wir ihn I 1 12 ff. vermissen, da I 1 13–17 sich lediglich gegen Zerteilung der Christus-Gemeinde in eine P.-, Apollos- und Kephas-Gruppe richtet; mit εἰ δέ τις eingeleitet, wäre uns. St. hinter I 1 17 sehr gut am Platze. Gemeint wäre dann: Ein Χριστοῦ εἰμι als exklusive Losung einer Partei, die mich verwirft, weise ich ab, da auch ich genau so, wie jedes Glied dieser Partei und wie jeder Christ, ein Χριστοῦ ὤν bin.

Aber auch wenn die Losung in I 1 12 echt sein sollte (s. die Bedenken von J. Weiß zu I 1 12, S. XXXVI ff., Urchrist. 257 f.), brauchte sie nicht im Sinne einer judaistischen, antipaulinischen Partei gefaßt zu werden. Vielmehr würde das Fehlen einer Polemik gegen diese Losung in I darauf weisen, daß wir es mit einer neutralen Gruppe zu tun hätten, die die Nennung nach menschlichen Autoritäten verwarf und auch keinerlei besondere Tendenzen verfolgte. Dann hätten wir an uns. St. eine ganz neue Losung, die mit der von I 1 12 nur den Wortlaut gemein hatte, und ihre Träger in II sind entweder Personen, die in I noch gar nicht hervorgetreten waren, oder sie gehören zur Kephas-Gruppe. In jedem Fall hätte ein etwaiges ἐγὼ δὲ X. in I eine andere Spitze als das Χριστοῦ εἶναι in II C: jenes richtet sich gegen die anderen Gruppen, nicht nur gegen eine P.-Gruppe; dieses ist vornehmlich gegen P. gewendet. Gewiß könnte eine oppositionelle Christus-Partei sich allmählich vor allem auf den Kampf gegen P. konzentriert haben. Das Wahrscheinlichste bleibt, daß die Christus-Partei in I entweder überhaupt nicht existiert hat oder mit der von II C keinerlei Zusammenhang hatte (so ähnlich auch Bchm.).

So sind wir für die Erklärung des Χριστοῦ εἶναι an uns. St. ganz auf den Kontext in II C angewiesen. Vier Fassungen stehen zur Auswahl: 1) die einfache Zugehörigkeit zu Christus, das Christsein, vgl. I 3 23 (s. J. Weiß z. St.), 15 23 οἱ τοῦ X., Röm 8 9, Gal 3 29 εἰ δὲ ὑμεῖς X., Mk 9 41 (so Hfm. Mr.-Hnr. Plr. Ltzm.); 2) ein näheres Verhältnis zu ihm auf Grund äußerlicher Vorzüge (κατὰ πρ.) und zwar persönlicher Bekanntschaft oder persönlicher Jüngerschaft 5 16 Apg 1 21 f. oder auf Grund der Beziehung zur palästinensischen Urgemeinde (X. εἶναι sc. τοῦ κατὰ σάρκα) mit besonderer Betonung der gleichen jüdischen Abkunft, vgl. 11 22 (so Klr. Holsten Weizs. Schm. Hausr. Jeſ. u. d. neut. Schriftsteller I 429); 3) (vielleicht mit 2 verbunden) ein besonderes Dienstverhältnis zu Chr., der Apostolat, vgl. den Zusatz δοῦλος in W (so Bchm. Menz. u. a.); 4) ein mehr gnostisch-mystisch begründetes Verhältnis zu Christus, in dem Führer und Schüler miteinander verbunden waren und P. als Mittelsperson abgelehnt wurde (Schenkel, Lütgert 89 ff., bei Ltzm. und Bt. als Möglichkeit). — Durch den Sprachgebrauch bei P. wird 1 entschieden am meisten empfohlen; aber der Zusammenhang deutet doch auf ein Schlagwort, das eine besondere Nuance besaß und das insbesondere auch einen Angriff auf die ap. Würde des P. enthielt. Gegen 2 allein spricht jedenfalls die subjektive Einkleidung des Vordersatzes — es ist ein Zeichen großer Sicherheit und Kühnheit, solch Χοῦ. εἶναι von sich auszusagen — sowie die im Nachsatz betonte völlige Gleichheit des beiderseitigen Christusverhältnisses; wenn die Gegner „von sich aus" schließen wollten, mußten sie bei dieser Voraussetzung gerade zu der entgegengesetzten Folgerung kommen: 'P. kein Christusmann' — es sei denn, daß P. ausdrücklich den Beweis lieferte, daß auch er dieselben Beziehungen zu Christus habe (vgl. I 9 1

15₈): „evident" war die Folgerung keineswegs. Allerdings hat diese Fassung eine glänzende Parallele in Phil 3₄: εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον κτλ., womit sich der große polemische Erguß 11₂₁ff. aufs nächste berührt. Aber der springende Punkt, die Begründung des Christusverhältnisses auf die jüdische Abkunft, ist nicht angegeben und wird auch im zunächst folgenden nicht berührt; auch ist bedenklich, daß diese Argumentation selbst von P. so ruhig aufgenommen wird, ohne daß (wie 5₁₆ und Phil 3₇ff.) weiterhin ihre Hinfälligkeit erklärt wird.

Die wahrscheinlichste Fassung ist die **dritte**, mit oder ohne Kombination mit 2. Schon der Zusammenhang weist auf sie, vgl. V. 8, wo ausdrücklich die ap. Vollmacht zur Sprache kommt. Die πεποίθησις besteht dann darin, daß man sich als einen besonderen Beauftragten Christi fühlt und weiß, daß man sich auf Grund einer speziellen Berufung in einen besonderen „Dienst" Christi gestellt weiß; und da dieselben Voraussetzungen auch bei P. gelten, verlangt dies die Anerkennung, daß auch P. im gleichen Dienst und im gleichen Verhältnis zu Chr. steht. Freilich ist dann auch hier vorausgesetzt, daß P. seinerseits dies Verhältnis bei den Gegnern, jedenfalls bei dem τίς, anzuerkennen bereit ist; aber mit πέποιθεν, das meist den Nebensinn einer unberechtigten Einbildung oder allzu großer, unberechtigter Selbstsicherheit hat (Röm 2₁₉ Phil 3₄ Lk 18₉)[1], und dem Dativ ἑαυτῷ, der gleichfalls das Subjektive betont (Lk 18₉), ist wohl angedeutet, daß P. die Verantwortung für die Konzession den Gegnern zuschiebt.

Wie zu 11₅ und zu 11₂₁bff. kann man auch hier fragen, ob die Gegner die jüdischen Sendboten oder ihre (vermeintlichen) Hintermänner, die Urapostel, seien. Aber die Beziehung auf die **Urapostel** ist hier ganz **unmöglich**. Zwar ein πέποιθεν könnte P. in der Erregung der polemischen Auseinandersetzung gesetzt haben; aber der Nachsatz verlangt dann unbedingt die Annahme, daß die Urapostel den Apostolat des P. bezweifelten und daß sie zu der Anerkennung gezwungen werden sollten, daß P. auf gleichwertige Weise Apostel geworden ist wie sie, vgl. wie P. in Gal zwar eben diesen Beweis für die Galater führt, aber gleichzeitig bezeugt, daß die Urapostel selbst das demonstrandum gar nicht bestritten haben. Auch die ganze Art der Apostrophierung von Personen, die der Lesergemeinde fern stehen und den Brief gar nicht zu hören bekommen, wäre seltsam.

Gegen die Beziehung auf die Judaisten scheint die Anerkennung ihres Apostolats zu sprechen (vgl. dagegen 11₁₃!), die sich dann ergäbe; aber eine ähnliche Konzession findet sich 11₂₃ (διάκονοι Χριστοῦ): es liegt hier also eine polemische Argumentation vor, die vorläufig zugesteht, was hinterher aufs Entschiedenste in Abrede gestellt wird. — Bei Fassung 4 würden diese Bedenken, die soeben geäußert sind, wegfallen, wenn, wie wahrscheinlich (s. o. Einl. S. 25f.), die gnostisch-pneumatische Bewegung in Kor. zu Hause war und nicht von den Judaisten importiert worden ist. Dann würde der Ausruf den **Gnostikern** in Kor. gelten, die P. natürlich für sich zu gewinnen hofft. Die Beziehung hat ihre Stütze an I 7₄₀ (mystische Verbundenheit mit Christus ist von pneumatischer Inspiration nicht zu trennen) und gemeint wäre dann: wenn ihr euch ein besonderes Verhältnis zu Chr. meint zusprechen zu können, erkennt dann gefälligst, daß auch ich in diesem Verhältnis stehe und daß wir mit euch zusammengehören. V. 7 kann sonach **entweder** auf die judaistischen Gegner und ihre kor. Anhänger (3) **oder** auf die Gnostiker in Kor. bezogen werden (4). Die Schwierigkeit der Entscheidung liegt eben darin, daß P. hier keinen Kommentar und keine Begründung seiner Gleichberechtigung gibt. Immer-

[1] In B ist dies Moment noch stärker betont: δοκεῖ πεποιθέναι.

hin zeigt der Zusammenhang, daß P. seine ap. Befugtheit im Auge hat, was vielleicht mehr für Fassung 3 spricht.

Aus dem τις ist nichts Bestimmtes zu entnehmen: es kann ganz allgemeine Geltung haben (irgend jemand wie 5 17) oder eine bestimmte Gruppe oder selbst eine einzelne Persönlichkeit meinen. Das Nächstliegende ist in unserem Fall die Beziehung auf eine kleine Gruppe oder eine Einzelperson.

d) Von der Ausübung des apostolischen Amtes in schriftlichem und in mündlichem Wort V. 8–11.

Es sind eigentlich zwei verschiedene Gedanken in diesem kleinen Abschn. zusammengekoppelt: die Auffassung, die P. von seinem ap. Amte hat (V. 8), und die Widerlegung einer mit V. 1b zusammenfallenden Anschuldigung (V. 9 bis 11). Nicht leicht ist der logische Zusammenhang von **V. 8** und 7 (d und c) zu bestimmen, der mit τὲ γάρ[1] ‚denn wirklich' (Röm 7 7) angedeutet ist; V. 8 scheint zunächst über V. 7 auf V. 3–6 (b) zurückzugreifen, wo P. wirklich „rühmend" über seine Berufsvollmacht gesprochen hat; aber die Auffassung ist jetzt eine andere: während er oben seinen Beruf ausschließlich als den eines Niederreißers und Unterwerfers gezeichnet hatte, erklärt er hier, daß ihm der Herr seine Macht „zum Aufbauen und nicht zum Niederreißen" verliehen habe; ein Gedanke, der 13 10 wiederholt wird und der offenkundig auf Jer 1 10 anspielt ἰδοὺ καθέστακά σε σήμερον ἐπὶ ἔθνη καὶ βασιλείας, ἐκριζοῦν καὶ καταστκάπτειν καὶ ἀπολλύειν, | καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν[2]. In b nimmt P. nur die erste Hälfte, in d ausdrücklich nur die zweite Hälfte dieser Werke für sich in Anspruch. Daß P. einmal Zerstörung, ein andres Mal Aufbauen[3] als sein Werk bezeichnet, ist an sich nicht verwunderlich: Dieses entsprach mehr seiner Neigung, jenes war ihm aufgezwungen und war im Grunde die unumgängliche Voraussetzung von diesem, wenn er irgendwo, sei es bei Gemeindegründungen, sei es in der weiteren Pflege der Gemeinde, bewußten Widerstand fand. Aber seltsam ist es, daß er die zweite Fassung so rasch der ersteren folgen läßt und mit ihr das zuerst Gesagte beinahe desavouiert; und man ist versucht, den Relativsatz mit J. Weiß (D. Aufg. d. neut. Wiss. 31) als Interpolation (aus 13 10) zu streichen. Aber die Objekte sind beiderseits verschieden: in b die Gedanken und Anschläge von jedermann, hier die kor. Gemeinde; und auch in b ist das Aufbauen das letzte Ziel. Auch könnte καθαίρεσις ὑμῶν als ein wirkliches Verderben und Vernichten (im Sinn von 11 20 13 17 8 11 Röm 14 15) aufgefaßt werden, was auch in b dem Ap. ferne liegt; und auch eine polemische Spitze gegen die Gegner und ihre wirklich zerstörende Tätigkeit kann beabsichtigt sein (so die meisten)[4]. So kann der Relativsatz

[1] τε fehlt BG Chrys. Thdt., wird von v. Sod. als K-Text gestrichen(!), ist aber zu halten. Das τε dient hier nicht der Verbindung zweier Sätze, sondern der Verstärkung des neuen Gedankens, vgl. Schm., Radermacher Gr. S. 5.

[2] Vgl. auch Jer 24 6, andrerseits Ps 27 (28) 5. Daß P. sein Berufsbewußtsein dem des Propheten Jeremia nachgebildet hat, zeigt auch Gal 1 15 (Jer 1 5).

[3] οἰκοδομή ist hier nicht der Bau (5 1 13 9), sondern die Tätigkeit des Bauens (12 19 13 10 ff. Eph 4 16. 29, vgl. Hnr. z. uns. St.), d. i. die religiöse und sittliche Erziehung, die der Ap. in ständigem Verkehr seiner Gemeinde angedeihen läßt.

[4] Dagegen liegt eine Erinnerung an die einst dem Saul vom Sanhedrin gegebene ἐξουσία εἰς καθαίρ. Apg 9 2. 13 f. 22 5 26 12 1 15 9 Gal 1 13 Phil 3 6 ganz ferne. Immerhin illustriert diese vorchristliche Tätigkeit den Sinn dieser guten apostol. Vollmacht, wie umgekehrt aus uns. St. erhellt, wie furchtbar dem P. der Gedanke an seine frühere Verfolgertätigkeit gewesen sein muß.

wohl gehalten werden. Was ist mit dem Ganzen aber gemeint? Das Gerippe des Satzes bilden die Worte: ἐάν ... καυχήσωμαι ...[1], οὐκ αἰσχυνθήσομαι. Der Vordersatz scheint in die Zukunft zu weisen (‘wenn ich nachher zum Rühmen übergehe’), also auf einen noch ausstehenden Briefteil, vgl. 12$_5$. Aber der Konj. Aor. kann auch die Bedeutung eines Fut. exakt. (gloriatus fuero vg.) haben, das auch bereits Vollzogenes einschließt, wie denn schon b ein rühmendes Geltendmachen der eigenen Vollmacht darstellt.

In der Tat hat P. in I 9 eine „rühmende“ Darlegung seiner ap. Ἐξουσία gegeben, auch da schon als eine Verteidigung gegenüber seinen Kritikern 9$_3$. Zwischenbesuch und Zwischenbrief werden wohl weiter reichlich Stoff zur Wiederaufnahme der Kritik geboten haben. Vom ap. Amt handelt aber auch das Mittelstück in A (2$_{14}$–7$_4$), vielfach sogar in Form des Hymnus. Die ἐξουσία des Ap. ist das Thema von C und zwar noch prinzipieller als in I 9, wo es sich nur um gewisse Nebenrechte handelt; vgl. noch die Verwendung des Wortes Mk 6$_7$ Par. und in den Zeugnissen über die Vollmacht Jesu selbst Mt 7$_{29}$ Par. Mt 9$_{6.\,8}$ Par. 21$_{23}$ff. Par. 28$_{18}$ Joh 5$_{27}$ ἐξουσίαν ... κρίσιν ποιεῖν (= εἰς καθαίρεσιν), 17$_2$ ἐξουσίαν ..., ἵνα ... δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰών. (= εἰς οἰκοδομήν). Ganz ähnlich gibt auch Mt 16$_{17}$ die doppelseitige ἐξουσία des Ap. wieder, (woraus nur nicht mit Titius Seligkeit 2, 14 gefolgert werden darf, daß P. auf das Herrenwort zurückgehe). Wie dem Propheten, wie den Zwölfen, so hat auch ihm „der Herr“ die Macht „gegeben“, vgl. Gal 1$_{1.\,15.\,12}$.

περισσότερον τι (vgl. I 15$_{10}$ und τι in II 7$_{14}$; τι fehlt d̆ g Ambst.) verrät, daß P. selbst das Rühmen als etwas nicht ganz Gehöriges empfindet, und zielt wohl auch bereits auf die kor. Kritik und auf ein neues Stichwort der Kor.: καυχᾶται περὶ τῆς ἐξουσίας αὐτοῦ. Der Nachsatz hebt hervor, was bei dem Rühmen Hauptgefahr und Hauptsache ist: die Probe, die je nachdem das Rühmen als hohl oder als berechtigt erweist, vgl. 7$_{14}$. Dabei kann an den weiteren Verlauf der Ereignisse, insbesondere an den bevorstehenden Besuch in Kor. gedacht sein.

Früher bezog man den Satz gern auf das von P. angeordnete Gottesurteil über den Blutschänder (I 5$_4$f. kombiniert mit II 2$_7$). Aber auch abgesehen davon, daß II 2$_7$ mit I 5$_4$f. nichts zu tun hat (s. o. S. 92), hat P. in I 5$_4$f. seine Vollmacht nicht gerühmt, sondern ausgeübt, und handelte es sich da garnicht um ein Niederreißen der Gemeinde, nicht einmal des Blutschänders.

Vielmehr wird der Relativsatz, wenn er ursprünglich ist, das Verhältnis der paulin. ἐξουσία zur Gemeinde (sie ist zu ihrem Heil bestimmt) und damit zugleich von vornherein das Interesse, das die Gemeinde an ihr hat, festlegen, woraus dann folgt, daß dies Rühmen, selbst wenn es etwas übertrieben werden sollte, ihr an sich nicht unsympathisch sein darf. Dann sind zwei Motive zur Verteidigung gegeben: daß an dem Gegenstande seines Rühmens das Heil der Gemeinde hängt und daß er den Wahrheitsbeweis bringen wird (vgl. Chrys.). Nun wird auch der logische Zusammenhang mit V. 7 deutlich: ‘unsere Ἐξουσία’ ist das Χοῦ. εἶναι, und die V. 7 geforderte Schlußfolgerung οὕτως καὶ ἡμεῖς wird in οὐ καταισχ. ihre Bestätigung finden. Das von den Gegnern bestrittene Recht des P., sich Ap. zu nennen, sich zu Christus zu rechnen und sein pneumatisch-ap. Amt zu rühmen, folgt aus dem Recht, das jene sich zusprechen, und wird von ihm bei jeder Wahrheitsprobe bestätigt werden. Der leichte Wechsel von ‘ich’ und ‘wir’ in diesen so ganz individuell gemeinten Sätzen beweist, wie geläufig der „schriftstellerische Plural“ dem P. war[2].

[1] So ist zu lesen (nach BCD*GK); dagegen ℵLP: καυχήσομαι.

[2] ἡμῶν nach ἐξουσ. ist C*P Pesch. Copt. ausgefallen, dagegen setzen D^3 u. a. ἡμῖν ein hinter ὁ Κύρ.

Wenn zwischen V. 8 und V. 9 nichts ausgefallen ist (vgl. v. Manen p. 231), dann ist **V. 9** wieder ein Beispiel für den außerordentlich brachylogischen Stil des P. (vgl. Ltzm., Debr. § 483).

Rück. Mr.-Hnr. u. a. fassen V. 9 als Vordersatz zu V. 11 und V. 10 als Parenthese, was daran scheitert, daß V. 11 kein Nachsatz ist. Also ist vor ἵνα μὴ κτλ. eine Ergänzung vorzunehmen. Klr. will 'aber ich resigniere' ergänzen (ähnlich Ltzm.) — aber solch ein Zwischengedanke konnte unmöglich verschwiegen werden. Eher wäre 'was ich betone oder 'auf daß man sehe' (Gdt.) einzuschieben; auch die Ergänzung 'so daß ich nicht fürchten muß' oder 'um (den Schein) zu verhüten' ist möglich. Dagegen ist eine Hindeutung auf die göttliche Leitung, die seine Wahrhaftigkeit und Autorität verbürgt (vgl. 1 17 ff.; so Bchm.), weniger wahrscheinlich, da kein spezifisch religiöser Ausdruck gebraucht ist.

Die Hauptsache ist hier freilich die richtige Erklärung der Wendung ὡς ἂν ἐκφοβεῖν . . . διὰ τ. ἐπιστολῶν. Sie steht offenbar zu V. 10 f. in Beziehung; es ist dann: brieflich, aus der Ferne bedrohen, ohne die Fähigkeit die Drohung persönlich auszuführen; unverkennbar ist aber auch der Zusammenhang mit V. 8 'ich werde nicht zuschanden werden und habe darum auch nicht zu fürchten, daß man mir nachsagen kann, ich schreckte nur mit geschriebenen Worten und besäße kein inneres „Recht" dazu und keine „Macht", das Geschriebene durchzusetzen'. Nur ist die Schwierigkeit, daß hinter ἐκφοβεῖν die Macht εἰς καθαίρεσιν steckt (im milderen Sinn dieses Wortes, = Zurechtweisung, vgl. V. 4), die P. V. 8 gerade abgelehnt hat: V. 9 stimmt dann sachlich mehr mit V. 4 zusammen. Man müßte also entweder zu οὐκ εἰς καθαίρ. ein 'bloß' hinzudenken oder die Verbindung von ἐκφοβεῖν und καθαιρεῖν auflösen und ἐκφ. als ein Mittel εἰς οἰκοδομήν fassen. Läßt sich somit der überlieferte Text zur Not verständlich machen, so legt sich doch die Streichung von V. 8b abermals nahe: ohne weiteres folgte dann aus V. 9, daß mit der ἐξουσία, mit deren Behauptung P. nicht zuschanden werden will, auch das Recht zu einem heilsamen Strafgericht gemeint ist.

ἐκφοβεῖν nur hier im N. T., in LXX meist in der Formel οὐκ ἔσται ὁ ἐκφοβῶν oder ähnlich, in Sap viermal, vgl. noch besonders Job 7 14 ἐκφοβεῖς με ἐνυπνίοις und IV Makk 9 5 ἐκφοβεῖς δὲ ἡμᾶς . . . ἀπειλῶν (also ἐκφ. = bedrohen). Bei den ap. Vätern fehlt das Wort, auch Justin hat es nur in 2 LXX-Zitaten; M. M. Doc. haben nur zwei Pap.-Belege (S. 200). ὡς ἄν ist 'gleichsam, sozusagen' (s. Debr. § 453, 3; Moulton Einführ. 261 f.) und verstärkt den Begriff des (verkehrten) Anscheins. Eine gute Erklärung von V. 9 s. Ambstr.

V. 10 bringt nun zur Erläuterung des V. 8 f. Gesagten (ὅτι) eine neue Anführung der gegnerischen Behauptungen, und zwar wird sie diesmal wörtlich und ausdrücklich als Zitat gegeben (φησίν[1] 'sagt jemand, sagt man, heißt es', vgl. 1 6 16), so daß man beinahe denken möchte, P. habe einen Beschwerdebrief der Kor. in Händen. Da dafür sonst keine Anzeichen vorhanden sind, muß das Zitat ein Schlagwort sein, das dem P. von Titus oder von anderen Besuchern Korinths mündlich hinterbracht wurde. Es ist eine erläuternde Parallele zu V. 1b, nur in umgekehrter Folge der wie dort scharf antithetisch gesetzten Glieder geformt. Die erste Hälfte der Antithese[2] gibt ein Urteil über die Briefe des P., das älteste, das wir besitzen, vgl. weiter II Petr 3 15 f. und Polyk. ad Phil. 3 2, einen offenkundigen Nachklang unserer Stelle, wobei nur die Kritik in Bewunderung verwandelt ist. Die Beurteilung der Briefe lautet hier auf

[1] So ℵ, D u. Gen. sah. K, vgl. ὁ τοιοῦτος V. 11; dagegen φασίν (sc. die Gegner, die Kritiker) B u. Übers.

[2] B ℵ* u. a. setzen μέν hinter ἐπιστ., was nach v. Sod. ursprünglich sein kann.

‘gewichtig (oder: wuchtig) und kräftig’ und bezieht sich einmal auf das ap. Selbstbewußtsein, das P. in seinen Briefen gern hervorhebt, um seinen Lehrmitteilungen und Vorschriften Nachdruck zu verleihen (vgl. I 7 40 I Thess 2 7; s. auch Mt 7 29 ... ὡς ἐξουσίαν ἔχων Par.), was, unangenehm empfunden, die Klage erwecken kann ‘κυριεύει ἡμῶν τῆς πίστεως’ (1 24), schließt aber auch die Schwere der Forderungen und die Vorwürfe, die P. erhebt, mit ein (vgl. Mt 23 4 Apg 25 7 I Joh 5 3, auch die Redensart βάρος ἐπιθεῖναι Apg 15 28 Apk 2 24)[1]. Beide Momente sind in der Tat in I II Kor zu finden, ebenso aber auch in anderen Briefen, bes. in Gal; s. noch oben S. 56 f.

Da beide Elemente schon in I zu finden sind (vgl. I 2 1—4 21 7 40 9 1 ff.) und sicher auch im vorkanon. Briefe zu spüren waren, so konnte das Urteil vielleicht schon vor dem Zwischenbrief aufkommen. Verständlicher wird es, wenn es sich auch auf den Zwischenbrief bezieht. Freilich hat die Gemeinde auf diesen Brief nicht mit abfälliger Kritik, sondern mit Unterwerfung reagiert. Entweder sind es dann Einzelne gewesen, die sich vielleicht fügten, aber nicht so willig, wie es 7 8 ff. vorausgesetzt ist, und die im Stillen die Opposition fortsetzten — unter dieser Voraussetzung könnte, scheint es, 10 10 sogar in gleicher Situation wie A geschrieben sein; doch ist kaum möglich, daß P. davon etwas gewußt habe, als er K. 7 schrieb — oder wir haben eine spätere Situation vor uns, wo die gute Wirkung wieder verflaute und die Opposition von neuem mit ihrer Kritik sich hervorwagte und Einfluß gewann. Letzteres ist ungleich wahrscheinlicher. Zwar scheint die Nennung des ὁ τοιοῦτος V. 11 die erstere Möglichkeit zu begünstigen; aber das ὑμᾶς V. 9 spricht gegen sie, namentlich wenn man es mit V. 1 f. zusammennimmt; wenn die Zurechtweisung in K. 10 die ganze Gemeinde trifft, kann P. unmöglich im selben Brief mit Befriedigung feststellen, daß dieselbe Gemeinde sich durch sein kräftiges Wort zur Einkehr hat bewegen lassen; und wenn die Gemeinde sich diesem Wort mit Enthusiasmus gebeugt hat, dann kann aus ihrer Mitte nicht gleichzeitig solche Kritik laut geworden sein. Dann ist aber die Abfassung von C in gleicher Situation wie A unvorstellbar; Identifikation von C mit dem Zwischenbrief nicht ausgeschlossen, aber nicht sehr wahrscheinlich; spätere Abfassung von C (nach A) das annehmbarste.

Die zweite Hälfte der kritischen Losung zerlegt sich in zwei Glieder: die persönliche Erscheinung ist schwächlich und (insbesondere) die Art zu reden eindruckslos; ersteres entspricht dem κατὰ πρόσωπον ταπ. V. 1 und gegensätzlich auch dem ἀπὼν δὲ θαρρῶ, letzteres zielt zurück auf V. 10 a: das mündliche Wort gegenüber dem geschriebenen; die beiden Adjektiva sind chiastisch den beiden Prädikaten in a entgegengestellt: ἀσθ.—ἰσχ. (vgl. I 1 27), ἐξουθ.—βαρ. Inhaltlich zeigt ersteres noch deutlicher als die entsprechende Aussage in V. 1, daß die ganze äußerliche Erscheinung alles Imponierende vermissen ließ: es war offenbar die eines simpeln Handwerkers, eines βάναυσος, vgl. I 2 3 Acta Thecl. 3, J. H. Moulton From Egyptian rubbish heapes 50 ff., Deißm. Paulus S. 39 ff., Zahn zu Gal 4 12 (die spätere Tradition s. Kraus Realenz. d. christl. Altert. II 608 ff.). Auch die Charakteristik seines Wortes findet man meistens in I 2 3 f. bestätigt, vgl. J. Weiß z. St.; wie reimt sich dazu aber die eigene Behauptung des P. ὁ λόγος μου ... ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, um von der Vergleichung des P. mit Hermes (ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου) Apg 14 12 gar nicht zu reden? Offenbar ist der „Erweis von Geist und Kraft“ von den Kritikern, so seltsam das ist, nicht gefühlt worden; sie hielten sich an Äußeres, an den Mangel an πειθοὶ σοφίας λόγοι, den ja P. selbst (1 1 6 wie I 2 3) zugibt. Das ἐξουθ. meint also vor allem die kunstlose Form der paulinischen Rede, dazu wirkungslosen Vortrag u. dgl. (s. noch zu 11 6).

[1] Belege für den technischen Gebrauch des Wortes βαρύς und βάρος s. Wettst. u. Hnr.; vgl. bes. Hermogenes de ideis II 6 p. 348 8 Rabe ἡθικὸς μὲν ὁ λόγος, βαρὺς δὲ καὶ οὐκ ἐπιεικής.

Zu ἐξουδενημένος 'verächtlich gemacht, verächtlich, kläglich' vgl. den Gebrauch des Verbs I 1 28 (τὰ ἐξουδ. parallel mit τὰ ἀσθενῆ) 6 4 16 11 Gal 4 14 (die Galater urteilten anders als jene Korinther), Röm 14 3. 10, weiter I Reg 15 9 πᾶν ἔργον ἠτιμωμένον καὶ ἐξουδενωμένον, Ps 72 (73) 22 118 (119) 141; Cat. εὐκαταφρόνητος. Aus der Reihenfolge: 'Briefe — persönliches Auftreten' darf man wohl schließen, daß die Kor. auch nach der Eröffnung der Korrespondenz Gelegenheit gehabt haben, P. persönlich zu sprechen; auch dies ist ein Beweis, daß vor C noch ein Zwischenbesuch stattgefunden hat.

Im Gegensatz zu V. 1f. folgt nun **V. 11** eine ausdrückliche Erklärung, daß der Zwiespalt in seinem Wesen, den man ihm vorwirft, nicht vorhanden ist, und zwar ist sie entweder gegen einen Einzelnen gerichtet, der die Kritik (auch die von V. 1) aufgebracht und verbreitet haben muß und den P. wohl auch mit Namen kennt (ὁ τοιοῦτος, vgl. 2 6 f.), oder wenigstens gegen Einzelne, die Wenigen, die sich diese Kritik angeeignet haben, wenn nämlich ὁ τοι. auch 'wer so etwas sagt' (Ltzm.) bedeuten kann. P. behauptet die volle Geschlossenheit seines Wesens und die volle Gleichheit seines Sichauswirkens in der Form und persönlich, er ignoriert oder leugnet seine Schwächen, auf die doch das Urteil, wenn es gefällt und verbreitet werden konnte, gegründet gewesen sein muß; er sieht auch darüber hinweg, daß er ja gelegentlich, wie er selbst erklärt (2 1), einen strengen Brief schreibt, um bei seinem Besuch dann „anders" auftreten zu können. Offenbar hat er das Bewußtsein, daß er, wenn es nötig war, auch wirklich energisch auftrat, während die Kor. bestimmte Fälle im Auge gehabt haben müssen, wo seine Haltung als Schwäche erschien, daher die Hypothese von einem Mißerfolg beim Zwischenbesuch aus unsr. St. nicht widerlegt werden kann (gegen Blr., Sick.). — Formell ist V. 10 ganz wie V. 7 gebaut. Nicht ganz glücklich ist die Verwendung der Antithese τῷ λόγῳ — τῷ ἔργῳ (vgl. Röm 15 18 Apg 7 22, Pape zu beiden Worten) = 'mit dem Munde — mit der Tat', da ὁ λόγος in V. 10 ja gerade auch auf die Seite des ἔργον gehört; deshalb wohl fügt P. noch erläuternd διὰ τ. ἐπιστ. hinzu (was daher nicht als Glosse gestrichen werden kann; Baljon 154): das geschriebene Wort ist eben gemeint. Die Erklärung ist zeitlos, schließt Geschehenes und Künftiges ein und enthält insofern auch eine Drohung (V. 2).

Wenn P. hier also behauptet, daß sein briefliches und sein persönliches Wirken sich decken und beides der Ausfluß seiner ap. Qualität ist, so bedeutet für eine ihm ergebene Gemeinde das Urteil βαρ. κ. ἰσχ., daß die Briefe ap. Weisungen befaßten, die für sie unbedingt gültig waren, als wären es „Gebote des Herrn", vgl. I 7 40 14 37 II Thess 3 14, Polyk. a. a. O. Im Lichte dieser Verhältnisse erscheint die spätere Kanonisierung der paulin. Briefe als ein ganz natürlicher Prozeß.

e) Vom Maßhalten in der Selbstbeurteilung und Berufsausübung und vom Recht des P. auf Korinth V. 12—18.

Während P. bisher meist mit kurzen wuchtigen Sätzen seine Gegner geschlagen hatte, läßt er jetzt eine etwas breitere apologetische Auseinandersetzung folgen, die zwar gleichfalls voller polemischer Anspielungen steckt, aber doch wörtliche Anführungen vermeidet und im Stil etwas umständlich, weiterhin auffallend abgerissen dahinläuft (vgl. schon Thdt. z. St.). Der Abschn. bietet besonders viel Anlaß zu Konjekturen.

Gleichwohl spiegelt sich auch in dem überlieferten Texte deutlich der Kampf eines Arbeiters, der sich von Gott in seinen Beruf eingesetzt weiß und der sich an die ihm gesetzten Grenzen zu binden bereit ist, gegen Eindringlinge, die Maß und Grenze nicht kennen und ihn zu übertrumpfen und hinauszudrängen suchen.

Die eigenartige, von a bis d abweichende Tendenz dieses Unterabschnittes wird gleich **V. 12a** deutlich 'wir wagen uns nicht ... (nur B hat τολμῶ) zu

vergleichen mit gewissen Leuten (aus der Zahl) derer, die sich selbst empfehlen'. Ironisch erkennt P. damit die Überlegenheit der Gegner an, die ihre Größe allerdings auf — ihre Selbstempfehlung gründen. Das klingt anders als die in stolzem Selbstgefühl gesprochenen Erklärungen: 'ich habe wohl Mut; ich wage mich sicher an die Verleumder heran; ich bin gerüstet, alles niederzuschlagen; ich bin dasselbe wie sie; mein Selbstruhm wird nicht zuschanden; ich verwirkliche meine brieflichen Drohungen' (V. 1 — 11); jetzt spricht P. wirklich διὰ τῆς πραΰτ. κ. ἐπεικ. τ. Χ. (V. 1).

So bleibt freilich die Anknüpfung mit γάρ etwas rätselhaft: 'wir sind im persönlichen Verkehr genau so (forsch) wie in unseren Briefen, denn wir wagen uns nicht mit jenen zu vergleichen'. Die logische Konsequenz verlangt in V. 11 ein 'genau so bescheiden' (dies trägt Chrys. ein); aber ταπεινός war ja P. in den Briefen gerade nicht. An V. 10 würde V. 12 in dieser Hinsicht trefflich anschließen; aber V. 11 ist nicht bloß Parenthese. Man könnte den (in V. 10f. u. 12) gemeinsamen Gedanken in der These finden: meine Worte gehen nicht zu weit (Schm.); das ist an sich richtig, aber zu sehr Abstraktion des Exegeten; vgl. auch Kühl. Inhaltlich schließt V. 12 gut an V. 8 an (ich werde nicht zuschanden werden; denn ich rühme mich nie ins Maßlose . . .); aber auch V. 9—11 hat nicht den Charakter einer Einschaltung (Bchm.). Zwischen V. 11 und 12 besteht wirklich ein Hiatus, der sich allein aus einer Diktierpause erklärt, während derer P. die Gedanken von V. 2—8 (nicht die von V. 9—11) weiterspann.

Die Worte ἐγκρῖναι καὶ συγκρῖναι ἑαυτούς[1] 'sich einrechnen' und 'sich messen, vergleichen' sind hier beinahe Synonyma; denn man „vergleicht sich" nur mit Männern, denen man sich ebenbürtig fühlt.

ἐγκρίνειν kommt in der ganzen urchristl. Lit. einschließlich der Apologeten nicht weiter vor; klassische Beispiele s. bei Wettst., daraus vgl. bes. Joseph. Bell. II 8, 7 § 138 φανεὶς ἄξιος οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται. συγκρίνειν erst wieder bei Tatian; in LXX in der Bedeutung 'vergleichen' Sap 7$_{29}$ I Makk 10$_{71}$ συνκριθῶμεν ἑαυτοῖς ('wir wollen uns messen miteinander'). Das Wortspiel ist dem Sinne nach gut von Beza wiedergegeben: nos adjungere ¡vel conjungere, genauer Bengel: aequiparare aut comparare; im Deutschen am besten 'zuzurechnen oder gleichzurechnen' (Bchm.). „Vergleichung" ist beinahe mit „Gleichschätzung" identisch (Bchm.), daher das Absteigende der Klimax nicht betont zu werden braucht (Schm. Kühl); auch die Annahme einer Dittographie ist nicht nötig (Naber Mnemosyne 1881, 287; Baljon 155).

Daß P. τισὶν τῶν ἑ. συν. und nicht τισὶν ἑ. συνιστάνουσιν sagt, als gäbe es auch solche darunter, mit denen er sich wohl zu vergleichen wage, hat wohl nichts zu bedeuten; man verbinde οὐ . . . τισὶν = 'mit keinem'. Bedeutsamer ist jedenfalls, daß hier auch in C das Stichwort 'sich selbst empfehlen' auftritt, das uns schon in A (3$_1$ 5$_{12}$) begegnet ist und in C außer V. 18 noch 12$_{11}$ wiederholt wird. Wie in A lehnt P. die Selbstempfehlung ab, hier aber nicht weil sie an sich unstatthaft ist, sondern weil sie nur Größeren zusteht, eine ironische Konzession, die alsbald indirekt, in V. 18 auch direkt aufgelöst wird. Über die chronologische Folge von A und C ist aus dieser Parallele nichts zu entnehmen. — Die Fortsetzung wird nun in zwei verschiedenen Texten geboten. Es wird nämlich der Abschluß des folgenden und der Einsatz des übernächsten Satzes (οὐ συνιᾶσιν. ἡμεῖς δὲ) in D* G it. Ambstr. 109 gestrichen und damit der Charakter der Aussage völlig verändert)[2]. Während der längere Text V. 12b eine abschätzige Kritik der Gegner enthält und erst

[1] Zur Schreibweise vgl. Tisch.-Gregory Prolegomena 75ff.; B* D* haben ἑνκρ. und συνκρ.

[2] Vg. 'sed ipsi in nobis nosmetipsos metientes et comparantes nosmetipsos nobis'. Nos autem ist eine Mischform, die also gleichfalls den kürzeren Text (vermutlich = it.) bezeugt.

V. 13 demgegenüber das Selbstzeugnis stellt, ist im kürzeren Text schon V. 12b zum Selbstzeugnis gezogen. ‘Sich an sich selbst messen und sich mit sich selbst vergleichen’ ist nach dem längeren Text etwas Tadelnswertes (wie die Selbstempfehlung): man kann es umschreiben ‘sich selbst als (unübertroffenes) Muster hinstellen, statt sich mit anderen zu vergleichen, die vielleicht Größeres und Besseres leisten, nur nach Menschen eigenen Schlages sich richten’ (Sick.); auch gegenseitige Bewunderung im eigenen kleinen Parteikreis kann es bedeuten (Schl.)[1]. Nach dem kürzeren Text dagegen ist damit die Norm einer gesunden Selbstbeurteilung angegeben und zugleich die Antithese ‘sich mit anderen — sich mit sich selbst vergleichen’ geschaffen. Obschon der kürzere Text nur durch W-Zeugen vertreten ist, so verdient er doch aus sachlichen Gründen den Vorzug[2]: 1) weil ἀλλὰ αὐτοί nach οὐ γὰρ τολμῶμεν κτλ. das direkte positive Komplement (die gleichen Personen betreffend) erwarten läßt, im anderen Falle mit einem οὗτοι γὰρ κτλ. (oder ähnlich) hätte eingesetzt werden müssen; 2) weil das ‘sich mit sich selbst Messen und Vergleichen’, auf die Gegner angewandt, keinen unmittelbar einleuchtenden Sinn gibt, während es auf P. bezogen sich gut in den Passus einfügt: es ist einerseits dem Sichmessen an Anderen V. 12a, andrerseits dem Hinausgreifen auf fremdes Gebiet V. 15f. entgegengesetzt und dem Einhalten des von Gott verliehenen Maßes zur Seite gestellt, heißt also etwa ‘in seiner Selbstbeurteilung, in seinem Wirken und in seinen Ansprüchen an das in der eigenen Person und der eigenen Berufsbestimmung und Berufsausrüstung gegebene Maß sich halten’; daß P. alsbald den göttlichen Maßstab als den allein gültigen erklärt, ergibt keinen Widersinn (Ltgm.[2]), da für ihn der „eigene“ Maßstab mit dem von Gott ihm zugewiesenen Maße zusammenfällt. Endlich 3) ist der kürzere Text auch darum vorzuziehen, weil die Kritik οὐ συνιᾶσιν viel zu matt und undeutlich ausfällt.

Man vergleicht Mk 8 17 οὐ δὲ συνίετε, aber da ergibt sich das Objekt ohne weiteres aus dem Zusammenhang; ähnlich Eph 5 17, Ps 13 (14) 2 = Röm 3 11 Sap 6 1 Tob 3 8. Weizs. übersetzt: ‘verlieren den Verstand’; das klingt gut, steht aber nicht da; P. hätte ἀσύνετοί εἰσιν setzen müssen.

συνιᾶσιν ist zu lesen nach ℵ[a] B min.; συνιοῦσιν ist K-Text; οὐ συνίασιν ℵ* ‘sind sich dessen nicht bewußt’ ist gelehrte Korrektur. Die Form als Dativ zu nehmen, ist unmöglich (Gdt., s. dagegen Mr.-Hnr.). Die ungeschickte Einfügung rührt von einem Textrezensenten her, der die Wendungen V. 12b für P. allzu herausfordernd fand und sie auf die Gegner beziehen zu müssen meinte. Wäre der kürzere Text durch Streichung entstanden, so hätte der Urheber eine Genialität an den Tag gelegt, die man bei einem Textrezensenten nicht so leicht vermutet; man müßte denn an zufälliges Überspringen eines Stichos denken (Cram.), was aber in diesem Falle nicht wahrscheinlich ist.

Sind somit die Partizipia zu **V. 13** zu ziehen, so enthalten sie die Gewähr für ein die rechten, vorgeschriebenen Maße innehaltendes καυχᾶσθαι[3]; die Versicherung „Wir werden den Selbstruhm nicht ins Unermeßliche ausdehnen“ kann als Antwort auf den Vorwurf der Selbstüberhebung verstanden werden und besagt, mit V. 8 (περισσότερόν τ. καυχ.) zusammengehalten, daß P., auch wenn er mit dem Selbstruhm weitergeht als andere, doch nicht die ihm gesetzte Grenze überschreiten wird, vgl. Ignat. ad Trall. 4 1. Sicher

[1] Hnr. zitiert Quintil. Instit. or. I 2, 18 necesse est enim nimium tribuat sibi, qui se nemini comparat.

[2] So von Älteren Mill, Bengel, Semler, Fritzsche, von Neueren Holsten, Schm., Bt., Blaß-Debr. Gr. § 416, 2 und Nestle-v. Dobsch. Einführ. 30.

[3] In G ist καυχησόμεθα den übrigen Partizipien V. 12–15 angeglichen (καυχώμενοι) und in D*G u. Latt. εἰς τὸ ἄμετρον eingesetzt.

will er schon hier die Selbstanpreisungen der Gegner treffen, vgl. 11 12. 16. 18; deren Maßlosigkeit hat dann darin ihren Grund, daß sie sich in eine Rubrik einstellen, die für sie zu hoch ist. Die positive Angabe ἀλλὰ κτλ. sichert, bei P. jedenfalls, die Einhaltung der Grenzen und die Vermeidung berechtigten Anstoßes. — κατὰ τὸ μέτρ. τοῦ καν., οὗ ἐμέρισεν .. μέτρου (statt κατὰ τὸν κανόνα V. 15) ist merkwürdig schwerfällig ausgedrückt; eine Analogie s. Eph 1 19. Anstößig ist μέτρου. Nach Debr. § 294, 5 wäre οὗ an τοῦ κανόνος attrahiert, aber auf μέτρον bezogen, weshalb μέτρου wiederholt sei, eine seltsame verwirrte Ausdrucksweise, die man bessert, wenn man mit Baljon und Cr. (Schm.) μέτρου streicht. Zur Not kann man übersetzen ‘nach dem Maß des Bezirks, den Gott uns als Maß zugemessen hat’ [1]. Die Verbindung μέτρον μερίζειν s. auch Röm 12 3 (auch da ist „Gott“ das Subjekt). μ. und κανών werden auch sonst bisweilen zusammen gebraucht, vgl. Aristot. Nic. Eth. 3, 6 a. E.; Epict. Diss. II 20, 21 λαβών τις παρὰ τῆς φύσεως μέτρα καὶ κανόνας εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. κανών ist der Meßstock und bezeichnet übertragen die portio mensa [2]; bei der abhängigen Setzung μ. τοῦ κ. ist κ. der Maßstab, die Richtschnur, μ. das Ergebnis des Messens oder Zumessens, und gemeint ist die für P. geltende, fest umschriebene Bemessung seiner Arbeitsleistung, die Umgrenzung seines Arbeitsgebiets (Gal 2 9 Röm 15. 14), etwa eine Linie auf der Landkarte. Die charismatische Befähigung ist eingeschlossen, aber hier sekundäres Moment (I 7 17). Eine gute Illustration s. I Klem 41 1: auch P. meint eine bestimmte „Dienstvorschrift“, der er unterstellt ist. Zu dem von Gott bestimmten „Maß“ vgl. IV Esr I 11 5 ff. (4 36 ff.).

Daß P. in erster Linie an das ihm von Gott zugewiesene „Gebiet“ denkt, macht der sehr lose angehängte Infinitiv (= ‘mit der Folge’) ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν und weiter V. 16 vollends deutlich. Die Zumessung seines Kanons enthielt die Befugnis, bis nach Kor. zu kommen, schloß also nach göttlicher Fügung Andere von dieser Gegend aus: damit sind die Gegner bereits als „Eindringlinge“ gebrandmarkt.

Zu ἐφικέσθαι ‘gelangen’ vgl. Philo de migr. Abr. 134 p. 457 ἐφικέσθαι τῶν δυσεφίκτων τῆς φρονήσεως περάτων. Das Wort kommt in der griech. Bibel nur hier vor; auch bei den ap. Vät. u. Apolog. fehlt es. D u. Gen. haben ἀφικ. (wie Röm 16 19) eingesetzt, vgl. Sir 43 27. 30 B (wo C ἔφικ. hat).

V. 14 erläutert diese letzten Worte von 13 und wiederholt mit Nachdruck, daß das „Kommen des P. nach Kor.“ keineswegs eine Überschreitung seiner Berufsinstallation, d. i. seines Kanons, war. Dies ist jedenfalls der Sinn der Worte nach dem herrschenden, durch ℵD u. Gen., it., vg. und K bezeugten Text: οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικν. ... ὑπερεκτείν. ἑ. (vgl. v. Soden I S. 1904). „Wir recken uns nicht aus“ nämlich über die uns gesetzte Grenze, d. i. unser Kommen zu euch und Wirken bei euch ist keine Grenzüberschreitung [3]. Nicht ganz deutlich ist freilich das vorausgehende ὡς μὴ ἐφικνούμενοι. Das Kommen nach Kor. ist doch eine Tatsache, und nur seine Berechtigung steht in Frage; auch wenn P. „sich ausgereckt“ hätte, wäre er eben doch hingekommen. Mit dem fol-

[1] Man könnte dann einen Latinismus konstatieren, wie er deutlicher Hebr 10 9 f. sich findet: ... ἐν ᾧ θελήματι, Wiederaufnahme des regierenden Substantivs im Relativsatz, vgl. noch Hebr 7 14 I Petr 1 10, Robertson Gr. 719.

[2] S. über das Wort Westcott Canon of the N. T. App. A, Cremer-Kögel [10] 579 ff., weiteres bei Preuschen Handw., Burton Gal. 358 f., M. M. Doc. 320.

[3] Bchm. bezieht das ὑπερεκτ. auf das Reden im Sinne eines εἰς τὰ ἄμετρα καυχᾶσθαι (so auch Cat. οἷον τῷ κόμπῳ τῶν λόγων), was weniger gut, aber nicht unmöglich ist.

genden ἐφθάσαμεν kann es nicht zusammen gedacht sein, da es dann ἐφικόμενοι hätte heißen müssen. Die Lesart von B u. ein. Min. ὡς γὰρ μή hebt diese Schwierigkeit nicht auf und schafft durch Weglassung von οὐ ein neues größeres Rätsel. Vielleicht ist die Lösung in einer besonderen Nuance des Wortes ἐφικνεῖσθαι zu suchen, nämlich dieser: ‘mit Fug und Recht zu jem. hinreichen, zu jem. hingehören’ sc. κατὰ τὸν κανόνα, also ‘Befugnisse haben über jem.’[1].

V. 14b begründet die Abwesenheit einer Grenzüberschreitung mit der Tatsache ἐφθάσαμεν. Wenn in diesem Wort (1) das Moment des „Zuvorseins“ gefühlt und betont ist (I Thess 4 15 Sap 6 13 16 28, vgl. προφθάνειν Mt 17 25; so Cr., Plr., Gdt., Menz. u. a.), dann liegt der Rechtsbeweis des P. darin, daß er „der erste“ war, der nach Kor. das Evangelium gebracht hat, und darum auch der „Befugte“ nach dem Rechtsgrundsatz, daß wer zuerst kommt, eo ipso der Richtige ist, während der Späterkommende eo ipso der „Feind“, der „Eindringling“ ist, vgl. Mt 13 24 ff. Gen 27 32 ff. (Jakob kommt zuerst und nimmt den Segen weg), Pſ.-Klem. Hom. II 15 f., Sifre Dt 37 p. 76a (S. 72 Kittel) ‘alles, was wertvoll (bevorzugt) ist, geht dem anderen voran’.

Nach Pſ. Klem. Hom. II 16 f. gilt dies freilich nur für die göttliche Welt; in der Menschensphäre ist es gerade umgekehrt, wie insbesondere an dem Gang der Mission erwiesen wird, wo der falsche Ap. dem wahren vorausgeht. Das ist die Argumentation, die die judaistischen Sendlinge dem P. entgegenhalten konnten, und sie ist wohl auch im Grunde auf P. gemünzt. Als Gegenbild zu dem Treiben der nachreisenden Konkurrenten vgl. Joh 4 1–3.

Sollte aber φθάν. in der späteren abgeschliffenen Bedeutung ‘hingelangen’ genommen sein (2), dann ist wie bei ἐφικνεῖσθαι das Moment des ‘Hingeführtseins’ oder des befugten Hingelangens hinzuzudenken.

S. Phil 3 16 Mt 12 28 Par., Corp. Herm. IX 10 .. ὁ γὰρ λόγος μου φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας κτλ., ſ. Reitz. Myſt.rel. 85. 295, Philo de vita Mos. I 2 p. 80 τῶν μὲν γὰρ νόμων τὸ κλέος .... ἄχρι καὶ τῶν τῆς γῆς τερμάτων ἔφθακεν. Für (2) könnte man geltend machen, daß ein ἐκείνους, das (1) als Ergänzung verlangt, nicht dasteht.

Auch dann hält P. den Kor. die Tatsache vor Augen, die sie nicht leugnen konnten (gegen Bt.), daß er mit seinen Gehilfen, die übrigens in diesem Abſchn. sehr gut in die Plurale erster Person eingerechnet sein können, die Gemeinde gegründet hat (vgl. I 3 6 ff.). Die Formel ἐν τ. εὐαγγ. kann ähnlich wie 8 18 ‘auf dem Gebiet des Ev.’ = mit der Evangelisation bedeuten; man kann sie aber auch enger mit ἐφθάσαμεν verbinden nach Analogie der Verbindung ἔρχεσθαι ἐν (ſ. zu 2 1), also ‘bis zu euch haben wir (befugterweise) das Ev. vom Christus gebracht’. Zu εὐαγγ. τ. X. vgl. zu 2 12 und 9 13, Cremer-Kögel 31 f.

V. 15a greift auf V. 13 zurück. Man kann daher (mit Klr., Weſtc.-H. u. a.) V. 14 auch als Parenthese faſſen, vgl. V. 4; aber P. kann ſich auch hier den freien Gebrauch des Partizips erlaubt haben. Εἰς τὰ ἄμετρα erfährt hier die Erläuterung: ἐν ἀλλοτρίοις κόποις, d. i. auf fremdem Arbeitsgebiete, vgl. Röm 15 20 (kurz nach II Kor geſchrieben) — κόπος von ap. Arbeit auch I 3 8 I Thess 3 5, vgl. I Thess 2 9 = II Thess 3 8, Joh 4 38 — also mit der Note der unfairen Handlungsweiſe: den Ertrag fremder Arbeit ſich unrechtmäßig aneignen, ernten wo andere geſät haben Mt 25 24. 26. Auch hier ist mit der Selbſtverteidigung ein ſcharfer Vorwurf gegen die Gegner in Kor.

[1] Lucian Jupp. conf. 19 πῶς ἐφικνοῦνται (αἱ Μοῖραι) τῇ ἐπιμελείᾳ τῶν τοσούτων ἐς τὸ λεπτότατον; kommt dieſem Gebrauch nahe; eine Analogie ist auch das ſynoptiſche ἦλθον = ἀπεστάλην, vgl. Mt 1 38 = Lk 4 43. Verwandt nach Bau und Inhalt ist I 4 18.

verbunden: sie haben sich in sein Arbeitsfeld hineingesetzt und prahlen mit Leistungen, die gar nicht die ihren sind (vgl. Chrys.).

Eine Parallele ist das Wort des Abbas Theodor von Pherme über einen lästigen Besucher, der ohne einen λόγος von ihm abziehen mußte (Apophth. patr. Migne Scr. Gr. 65 col. 188, 3, vgl. Bt. Apophth. Patr. 80) ... πραγματευτὴς γάρ ἐστι, καὶ εἰς ἀλλοτρίους λόγους θέλει δοξάζεσθαι. Freilich kann das Arbeiten ἐν ἀλλοτρ. κόπ. auch rechtmäßig sein und vom Anfänger anerkannt werden: s. P. selbst I 3 4 ff., wo freilich die „Fortsetzer" nicht gegen ihn gehetzt haben, weiter Apg 8 14 ff. Joh 4 38, ein Wort, das das Verfahren der Eindringlinge beinahe sanktioniert, endlich Ps. Klem. a. a. O.

Die strenge Einhaltung des Grundsatzes, nicht auf fremdem Arbeitsfeld sich einzunisten, hindert indessen den P. nicht, doch noch auf Ausdehnung seines bisherigen Arbeitsgebietes zu hoffen. So gibt er nun noch eine Andeutung seiner weiteren Arbeits- und Reisepläne, die über das in 1 16 9 14 f. Gesagte hinausgeht und in Röm 15 19–29 ihre konkrete Erläuterung erfährt.

Freilich zuvor muß eine Bedingung namhaft gemacht werden, von deren Erfüllung die weitere Ausdehnung seines Arbeitsgebietes abhängig ist, seine Abkömmlichkeit in Kor. Die Aussage **V. 15b** gleicht in vieler Hinsicht der in V. 3–6 gelieferten Zeichnung seines Feldzugsplans und bestätigt unsere dort gegebene Auslegung. Wie dort nämlich der Feldzug gegen die gottlose Menschheit unternommen werden soll, **wenn** sich die kor. Gemeinde in vollem Gehorsam gebeugt hat, so erklärt P. hier, wenn ihr Glaube sich mehrt, weitere Missionsarbeit unternehmen zu wollen.

Das ἡμῶν in B und einigen and. Zeugen ist eine feine Korrektur: dann ist das Wachstum des Glaubens bei P. selbst die Bedingung seiner Verherrlichung; man staunt, daß ein Textrezensent diese den Ap. verkleinernde Nuance hineingebracht haben sollte, sie hat indes in Lk 17 5 ihren biblischen Beleg.

Vom Wachstum des Glaubens spricht P. auch II Thess 1 3; es ist also eine sehr neutrale Wendung, die neben V. 6 recht matt klingt; denn wenn der Mangel an Gehorsam, die Beteiligung an der Kritik seiner Person, die Duldung von bösen Konkurrenten einer unvollkommenen Entwicklung der Glaubenserkenntnis zugeschrieben wird, wenn also von dem Wachstum der πίστις auch das Schwinden jener Übelstände erhofft wird, so ist das eine recht freundliche und milde Beurteilung der Irrungen.

Im Weiteren hört die gebundene Rede auf und bietet der uns überlieferte Text nur noch Gedankenbrocken: ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι | κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν | εἰς περισσείαν | εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι | οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι | εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι. Non ei invidemus qui tam beatus est ut intelligat, rufen die Verisimilia aus (p. 104). Ltzm. spricht von gehackten, grimmig hingeworfenen Satzbrocken. Aber es ist nicht recht einzusehen, weshalb gerade hier bei dem kühnen Ausblick über neue, weite Arbeitsfelder der Grimm den P. gepackt haben sollte. Vielmehr werden wir Textkorruption vermuten dürfen, wenn der Wortlaut und die Verbindung der einzelnen Wendungen nicht verständlich gemacht werden kann. Die ersten Worte schließen sich freilich noch gut an: 'unter euch verherrlicht zu werden' (μεγαλυνθ. wie Phil 1 20) wird hier bedeuten: als rechtmäßiger und ruhmreicher Ap. bei euch anerkannt werden, das richtige Verständnis bei euch finden 1 13 f., Anerkennung und Verbreitung meines Ruhmes bei euch erlangen 5 12, vielleicht auch: einen Triumph in Kor. erleben, wenn die Gemeinde sich (abermals) unterwirft 7 5–16. Daß der wachsende Glaube der Kor. ihm dies alles verschaffen werde, ist wohl verständlich. ἐν ὑμῖν ist wohl zu μεγαλυνθῆναι zu ziehen; die Reihenfolge

μεγαλ. ἐν ὑμῖν wäre freilich deutlicher gewesen, daher auch die Verbindung mit αὐξ. τ. πίστ. ὑμ. (Ltzm.) zu erwägen ist. Streichung von ἐν ὑμῖν (Cram.) ist jedenfalls unnötig. Hierzu läßt sich nun auch das folgende κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν fügen. Die Verherrlichung des P. durch Kor. entspricht dem Kanon, den ihm Gott zuerteilt hat und der eben auch Kor. in sein Amtsgebiet einfügt.

Das μεγαλ. ἐν ὑμῖν der Triumph in Kor. schließt darnach die Anerkennung dieses Kanons durch die Gemeinde ein, damit aber die Ausweisung aller, die fälschlich eingedrungen sind. Doch hat P. bezeichnenderweise dies nicht zum Ausdruck gebracht.

Endlich kann auch εἰς περισσείαν 'in reichlichem Maße', 'zu höchster Höhe' (Ltzm.²) als steigernde Bestimmung zu μεγαλυνθ. gefaßt werden: P. erwartet geradezu einen „glänzenden", einen „überwältigenden" Triumph in Kor.

Aber **V. 16** beginnt die Diktion wirklich holperig zu werden. Zwar εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι 'in die jenseits von euch liegenden Gebiete das Evangelium zu tragen' ist eine Wendung, die die Absicht und die Situation des P. treffend zeichnet. Röm 15 19 ff. (in Kor. geschrieben) und Apg 19 21 (μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν, in Ephes. gesprochen), liefern den Kommentar. Aber verwunderlich ist, daß dieser Infinitiv vollkommen frei und asyndetisch dem Vorangehenden folgt. Entweder ist er parallel mit μεγαλ. von ἐλπ. ἔχ. abhängig gedacht — dann hätte aber mindestens ein καί eingesetzt werden müssen (vgl. etiam in vg.) —, oder er stellt eine Wirkung des Triumphes in Kor. dar — dann hätte dies finale oder konsekutive Verhältnis angedeutet werden müssen, etwa mit τοῦ oder εἰς τό, auch hätte εὐαγγελίσ. vorangestellt werden müssen. Ganz stillos ist es, daß die zwei Wendungen mit εἰς nebeneinander stehen, ohne daß angedeutet ist, daß sie zu verschiedenen Satzteilen gehören. Der überlieferte Text ist also unerträglich. Die einfachste Hilfe ist die Verbesserung des εἰς τά in εἰς τό (Cr.) 'zu dem Zwecke, mit der Wirkung jenseits von euch zu evangelisieren'; εἰς τό deutet dann dasselbe logische und chronologische Verhältnis an, das V. 6 mit ὅταν angegeben ist. Es kann aber auch ein καί ausgefallen sein, besser ein καί mit folgendem μετὰ ταῦτα (vgl. Apg 19 21) oder οὕτως (vgl. Röm 5 12) 'und auf diese Weise' Röm 11 26 (Ambst. et ut etiam .. evangelizem). Das Ganze ist dann von ἐλπίδα ἔχ. abhängig zu denken.

Im klass. Griechisch ist ἐπέκεινα ganz geläufig, vgl. Herod. III 115 τὰ ἐπέκεινα τῆς Εὐρώπης, s. auch LXX, z. B. Am 5 27 = Apg 7 43 ἐπέκ. Βαβυλῶνος. Einzelne Min. haben die Mischform ὑπερεπέκεινα.

Sehr wichtig ist die Meinung der Vertreter von Hsr.s Zwischenbrieftheorie, nur von Asien, nicht von Maz. aus liege Rom „jenseits" von Kor., C müsse also in Eph. geschrieben sein. Eine richtige Beobachtung liegt dem zugrunde: die Formel 'über Kor. hinaus' muß im Osten geprägt sein. Doch konnte sie P. auch in Maz. noch zitieren: sein Zug nach Italien—Spanien blieb ein Zug vom Osten in den Westen, vgl. Röm 15 19. 28.

Dasselbe unerträgliche asyndetische Verhältnis drückt auch das Folgende, **V. 16b**; nur ist diese letzte Zeile des Satzes auch abgesehen von seiner Verbindung fast unübersetzbar 'nicht auf Grund eines fremden Kanons über Fertiges (?) hin sich zu rühmen'. Zwar die Wendung οὐκ ἐν ἀλλ. καν. καυχήσασθαι, die durch καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρ. κόποις und κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν V. 15 vorbereitet ist, gibt einen Sinn: entweder 'sich eines Maßstabes, einer Dienstbefugnis rühmen, die einem anderen verliehen ist', vgl. auch V. 13, oder 'eine Befugnis sich aneignen, die einem nicht zukommt', oder 'eines fremden Gebiets, d. i. fremder Leistung sich rühmen'; vgl. zu jeder Deutung Röm 15 20

. . . ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ und das ἀλλοτριεπίσκοπος I Petr 4 15 und dazu m. Komm. in Ltzm.s Hdbch. Abermals legt P. damit den Grundsatz seiner Missionspolitik fest und erteilt gleichzeitig seinen kor. Gegnern vor den Augen der Gemeinde einen Hieb.

Schwierig ist indes die Zufügung von εἰς τὰ ἕτοιμα. Es muß hier 'das Fertige', nämlich das (von Anderen) Fertiggestellte, das (bereits durch Andere) Erledigte (Ltzm.) bedeuten[1]. Aber die Weglassung des unentbehrlichen Moments ὑπ' ἄλλων oder ὑφ' ἑτέρων oder κατ' ἀλλότριον κανόνα ist beinahe unerträglich; man muß es sich aus οὐκ ἐν ἀλλοτρ. καν. hinzu ergänzen oder οὐκ ἐν ἀλλ. καν. εἰς τὰ ἔτ. gewissermaßen zu einem Begriff zusammenziehen (wie ähnlich V. 15 οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχ. ἐν ἀλλοτρ. κόπ.). Aber die Verbindung bleibt auch dann ungemein hart und brachylogisch bis zur Grenze des Erträglichen. Auch ein ἐλθόντες oder εὐαγγελισάμενοι könnte man (mit Schm.) ergänzen; aber solch eine Beziehung konnte nicht verschwiegen bleiben. Natürlich kommt zu allem noch der asyndetische Übergang von a zu b hinzu[2]. V. 16b gibt entweder eine Einschränkung, eine Bedingung zu 16a an (von den bezeichneten Strecken kommen nur die in Betracht, die noch nicht in Arbeit genommen sind), oder die entsprechende Antithese zu V. 15b (οὐκ ἐν ἀλλ. καν. opp. κατὰ τ. καν. ἡμ., καυχησ. = μεγαλυνθῆναι), die sich dann auf Kor. selbst beziehen würde und womit V. 16b dem Sinne nach mit V. 15a identisch würde. Letzteres gäbe einen guten Sinn, wird aber durch die Einfügung eines weiterführenden Gedankens (V. 16a) nicht empfohlen; und wenn auch καυχήσ. sachlich mit μεγαλυνθ. identisch ist, kann dieser Infinitiv doch nicht gut als Gegenstand der Hoffnung des P. zu ἐλπίδα ἔχ. gefügt werden. M. a. W. der Text von V. 16b kann so wie er lautet, kaum ursprünglich sein. Es muß zunächst eine das logische Verhältnis von 16b zu 16a oder 15b angebende Bestimmung eingesetzt werden. Dafür genügte allenfalls die Setzung von καυχώμενοι für καυχήσασθαι; besser ist entschieden die Einfügung etwa von θέλοντες (hinter οὐκ oder vor καυχήσασθαι). Dann kann der Infinitiv stehen bleiben und er wird doch von ἐλπ. ἐχ. gelöst. Es muß aber außerdem noch eine Ergänzung zu εἰς τὰ ἕτοιμα (vgl. Schm.) oder auch eine Konjektur für εἰς τὰ ἔτ. gewagt werden: vielleicht eine Komposition mit ἑτερο — etwa ἑτερόμετρα oder einfach εἰς τὰ ὑφ' ἑτέρων οἰκοδομηθέντα (vgl. I 3 10) bzw. εἰς τὰ ἑτέροις μετρηθέντα bzw. μερισθέντα vgl. V. 13; (= εἰς τὰ ἄμετρα V. 15). Wir konjizieren also für V. 16: εἰς τὸ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι, οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἑτερόμετρα (oder εἰς τὰ ἑτέροις μερισθέντα) θέλοντες καυχήσασθαι.

Erst in V. 17f. wird der Gedankenlauf wieder eben. Sehr geschickt wird **V. 17** die aus Jer 9 22f. zusammengezogene und schon I 1 31 (s. J. Weiß z. St.) verwendete Gnome hier eingefügt. „Wer sich aber rühmt" ist die gute Antithese zu οὐ καυχώμενοι V. 15 und οὐ (θέλοντες) καυχήσασθαι V. 16; ἐν κυρίῳ ist gute Antithese zu οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα . . ἐν ἀλλ. κόπ. bzw. οὐκ ἐν ἀλλ. καν. κτλ. und läßt sich durch V. 13 (κατὰ τὸ μέτρ. . . . ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θ. . . .) gut erläutern. „Im Herrn", d. i. in dem, was der Herr zugewiesen hat und was darum mit seinem Willen in Übereinstimmung steht, und nicht von uns, sondern von ihm kommt. Der κύριος könnte auch hier (wie in LXX) „Gott" sein (Mr.-Hnr., Plr. u. a.).

Daß P. auch hier mit an die Gegner denkt, die sich an diese Weisung eben nicht halten (während sie für ihn unbedingt maßgebend ist), lehrt der Schlußsatz **V. 18**, der gleichfalls in die Form einer allgemein gültigen Gnome gekleidet ist, aber seine polemische Spitze unmittelbarer zeigt, da das ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων (συνιστῶν K, auch Marcion) uns sofort den V. 12 in Erinnerung

[1] Als Belege für diese Bedeutung kann man anführen Appian. Syriac. 12 διαπλεῖν ἐς τὴν Ἑλλάδα ἤδη παρακαλοῦντες ὡς ἐπὶ ἔργον ἕτοιμον, Schol. in Aristophan. Equit. 392 μηδὲν ὁ Κλέων πονήσας, ἀλλ' ὕστερον ἐφ' ἕτοιμα ἐλθὼν τὴν νίκην τὴν ἐκείνου παρελόμενος, αὐτὸς ἐνεγράφη τῷ κατορθώματι.

[2] Auch hier weist Ambst. eine finale Verbindung auf: ut non in aliena regula praeparatis gloriemur.

bringt. Und zwar gibt er hier den Grund an, warum die Selbstempfehlung bedenklich ist: sie sucht sich etwas anzumaßen, was nur Gott geben kann. Eine gültige Empfehlung kann nur der Herr ausstellen, der seinen Knecht durch die Gaben, die er ihm verleiht, und den Segen, den er seinem Werke gibt, als seinen treuen Diener ausweist, vgl. D. 8. 13, Gal 2$_{8}$ I 3$_{10}$ff. 9$_{2}$, s. auch Thph.[1]. Damit ist die Frage der Veris. 104 erledigt.

Das ist ein Gedanke paulinischer „Weisheit" (vgl. noch I 4$_{5}$), wie sich denn Ähnliches schon in den Prov findet, vgl. 21$_{2}$ πᾶς ἀνὴρ φαίνεται ἑαυτῷ δίκαιος, κατευθύνει δὲ καρδίας Κύριος, s. auch für die Negation 27$_{2}$ ἐγκωμιαζέτω σε ὁ πέλας καὶ μὴ τὸ σὸν στόμα κτλ. Auch der johanneische Christus wendet das Prinzip auf sich an, vgl. Joh 5$_{31}$f. Bedeutsamer ist die Berührung mit Epictets Philosophie, wo nicht nur das Nachsuchen um Empfehlungsbriefe gegeißelt wird II 3 (s. o. S. 103f.), sondern auch der das Selbstbewußtsein tragende Grundsatz ἐμὲ ἐκεῖνος (= ὁ θεός) συνέστησεν ἑαυτῷ IV 12$_{12}$ sich findet. Auch die Fortsetzung ist wichtig: καὶ τὴν ἐμὴν προαίρεσιν ὑπέταξεν ἐμοὶ μόνῳ, δοὺς κανόνας εἰς χρῆσιν αὐτῆς τὴν ὀρθήν. Daß Gott κανόνας darreicht, scheint also eine stoische Idee zu sein; nur ist die Anwendung grundverschieden, da Epictet sie auf die Erkenntnistheorie, P. auf das Missionsgebiet anwendet, s. Bonhöffer Ep. u. d. N. T. 119f. Vgl. noch IV 8$_{32}$ ἀλλ' ὁρᾶτε, τίνος ἔργον ἐστί· τοῦ Διὸς ἢ ὃν ἂν ἐκεῖνος ἄξιον κρίνῃ ταύτης τῆς ὑπηρεσίας κτλ. Eine talmudische Parallele s. Berachoth 10b (Goldschm. I 36); eine mandäische bei Brandt Mand. Schriften 84$_{20}$ 'wer sich selber verherrlicht, muß sich dann selber seiner schämen'.

δόκιμος ist „erprobt", vgl. 13$_{7}$ I 11$_{19}$ Röm 14$_{18}$ usw. und δοκιμάζειν bei Epict. Diss. II 3. Nach 13$_{7}$ zu urteilen, spielt P. auch mit δόκιμος auf ein gegen ihn gerichtetes Schlagwort der Kor. an. Dann wäre der Satz noch näher mit I 4$_{5}$ verwandt und wie dieser zugleich Abweisung unberechtigter Kritik seiner Person. Man hätte in Kor. den Gegnern die Erprobtheit, die sie durch ihre Selbstempfehlungen in Anspruch nahmen, zugebilligt und sie dem P., weil er auf diese Mittel verzichtet, abgesprochen. Natürlich setzt P. die Gnome in dem sicheren Bewußtsein, daß er ihr voll entspricht: seine ap. Vollmacht und seine ap. Leistungen sind der Beweis, vgl. D. 14, 12$_{12}$ 19$_{1}$ff. usw. Gal 2$_{8}$. So gibt D. 18 nicht nur dem kleinen Abschn. D. 12—18 die Abrundung, sondern schließt auch treffend den ganzen ersten Gang der Auseinandersetzung (K. 10). Gegen die abfälligen Kritiken, die er sich hat gefallen lassen müssen, stellt er sein Bewußtsein, vom Herrn erprobt und empfohlen zu sein; auch die stolze Verkündigung seiner ἐξουσία D. 3—6 wird durch das δόκιμος gedeckt.

C II. Törichte Selbstverherrlichung zur vernichtenden Abwehr der Gegner und zur Rechtfertigung der eigenen Person 11$_{1}$—12$_{13}$.

Selbstverherrlichung (Selbstruhm) — in Torheit: dies sind die zwei Stichworte, die den folgenden Abschn. und seine Abgrenzung bestimmen. Ersteres hat bereits dem vorangehenden Abschn. die Signatur gegeben, der insofern als Vorbereitung der nun folgenden Ausführungen gelten kann, cf. 10$_{8.12.15-18}$. In Widerlegung der gegnerischen Zeichnung seiner Person und im Gegensatz zu dem Selbstruhm der Gegner hat P. die Bedingungen festgelegt, die dem echten Selbstruhm gesetzt sind, und denen sein Selbstruhm entspricht: der Gegenstand die vom Herrn verliehene Vollmacht 10$_{8}$, die Richtschnur gleichfalls von Gott gegeben 10$_{12}$f., also kurz gesagt: ἐν κυρίῳ die wesentliche Eigenschaft dieses Selbstruhms 10$_{18}$. Die neue Wendung, die uns. Abschn. charakterisiert, liegt in der geistvoll-rhetorischen Verbindung des von ihm selbst betriebenen Selbstruhmes mit der

[1] Marcion strich auch ἐκεῖνος und setzte wie zahlreiche W-Zeugen (DE d e f g vg.) und ℵ* δοκιμός ἐστιν (vgl. Harnack 99*).

Qualifikation: töricht. In K. 10 will P. nur von dem jeder Kritik standhaltenden Selbstruhm etwas wissen — in 11 f. scheint er auf das Niveau des Gegners herabzusinken und auf dessen Weise des Selbstruhms zu verfallen (die er doch soeben scharf verurteilt hat), aber in vollem Bewußtsein seines „törichten" Beginnens. Er trifft mit dieser überraschenden Einkleidung seiner Auseinandersetzung und seiner Selbstverteidigung den Gegner vielleicht noch vernichtender als mit der vorangehenden korrekten Darstellung des Sachverhalts und der Gegensätze. Auf den folgenden Seiten steht das Großartigste und Schlagendste, was P. in „ironischer" Führung der Polemik geleistet hat. Die vernichtende Kraft der „Verstellung" liegt darin, daß unter der „Maske" schließlich keine einzige Unwahrheit, keine einzige Übertreibung, keine einzige „Maßlosigkeit" ausgesprochen wird, sondern die reine, volle Wahrheit, und daß der Gegner eben durch die Aufzeigung der vollen Wirklichkeit erdrückt wird. „Töricht" und „los vom Herrn" ist dieses Rühmen nur insofern, als der Sprecher 1) sein Werk scheinbar als eigene Leistung preist[1] und 2) selbst seinen Ruhm verkündet, statt dies Tun denen zu überlassen, die den vollen Segen seiner Leistung genossen haben, vgl. 12 11 Prov 27 2. Das törichte Rühmen, womit P. das Prahlen der Gegner zunichte macht, ist indes nur teilweise mit diesem zu vergleichen. Gewiß — er rühmt sich selbst seiner Leistungen und seiner Erlebnisse, wie jene die ihren laut und aufdringlich verkünden. Aber ohne „ins Maßlose" zu fallen, kann er die Gegner übertrumpfen; ein Vergleich weist ein gewaltiges Plus auf seiner Seite auf 11 23 ff. Und bei ihm läuft die Aufzählung und die Beschreibung schließlich auf den Erweis hinaus, daß sein Rühmen die Wahrheit wiedergibt 12 6 und daß seine „Leistung" — Gnade ist, also des Herrn Werk 12 9. Die Maske war bloß Schein. Der Ap. ist auch in dem zweiten Abschn. des gewaltigen Dokumentes den im ersten festgelegten Normen treu geblieben.

Die Eigenart des Abschn. besteht sonach darin, daß P. mit einem Male eine seinem Wesen fremde „Rolle" übernimmt, die des „Narren", besser des närrischen Prahlers und Aufschneiders im Mimus[2]. Die „Torheit" besteht also darin, daß er, der Ap. und Prediger, anfängt, vor seiner Gemeinde Komödie zu spielen und den Gemeindesaal zur Theaterbühne macht. Genauer ist die Rolle, die er spielt, die des Großsprechers und Eifersüchtlers, der seine Rivalen auszustechen sucht durch Selbstlob und — Beschimpfung der Konkurrenten. Es ist ein Ringen um die Gunst der abfallslustigen Anhänger, wobei der Held den bisherigen Freunden vorhält, wie er zu ihnen steht und ihre Anwürfe zu entkräften sucht, und zugleich die Rivalen niederschlägt und in einem Vergleich ihre Minderwertigkeit und seine Überlegenheit klar macht. Wie lebhaft P. sich in seine Rolle hineingedacht hat, zeigt der markante Stil des Abschn. mit seinen scharfen Antithesen, seiner beißenden Ironie, den schweren Scheltworten, der lebhaften Polemik, die zeitweise sogar in eine Art Wechselrede übergeht (11 21 ff.), andrerseits der stark rhetorisch geformten Charakterisierung seiner Vorzüge. Daß P. den Mimus selbst gesehen und daß er von ihm gelernt hat, scheint mir nicht unmöglich. Nur unterscheidet er sich vom echten Mimus darin, daß seine Rolle von bitterem Ernst getragen ist, und daß sie echt ist. Er spielt die Rolle des „Paulus" selbst (vgl. den „Bajazzo" von Leoncavallo). S. H. Reich Der Mimus 2 Bde. 1903; auch G. Bertram Die Leidensgesch. Jesu u. d. Christuskult 1922 S. 81.

Noch weiter geht Dächsel (S. 246 f. Kulturgeschichtl. Streifzüge 41 ff.), indem er annimmt, daß P. sich an einen ganz bestimmten Gang der Komödie und an eine ganz bestimmte Figur darin anlehne, den Freiwerber, der einen gefährlichen Abenteurer

[1] Vgl. hierzu Cicero de nat. deor. III 36, 86 f. ... propter virtutem enim iure laudamur et in virtute recte gloriamur: quod non contingeret, si id donum a deo, non a nobis haberemus etc. Nach dieser Auffassung wäre die Rede des P. keine Narrheit. Vgl. noch zu V. 30.

[2] Vgl. den miles gloriosus des Plautus und dessen griech. Vorbild, den Ἀλαζών.

abzuwehren sucht, vgl. V. 2–4. Diese Rolle wird zwar durch V. 2–4 nahegelegt, aber sie führt P. doch nicht durch, da er den Teufel, der der „Abenteurer" sein soll, weiterhin ganz aus dem Spiele läßt und den Streit ausschließlich mit den Gehilfen des Teufels anbindet.

Die Anlage des Abschn. ist an der Verwendung des Stichworts 'Torheit' aufzuzeigen. 11 1–4 ist die erste Ankündigung; die Durchführung folgt erst 11 16, da P. sich erst durch allerlei Assoziationen zu einer nach anderen Motiven verlaufenden Polemik verleiten läßt, die freilich auch schon etwas von seinem „Selbstruhm" bringt und vorweg nimmt (vgl. 11 10) und im übrigen die Gegner schon im voraus „erledigt" (vgl. 11 12–15). Nun folgt 11 16 — 12 13 nach erneuter und ausgeführterer Einleitung 11 16–21 a die eigentliche Verkündigung der eigenen ἀρεταί, zunächst in Vergleichungen 11 21 b–23 a, dann in beredter Aufzählung des Unvergleichlichen 11 23 b–32, schließlich 12 1–10 in schaudernder Enthüllung zweier geheimer Erlebnisse, wo der Selbstruhm sich auflöst in Selbsterniedrigung und in Verherrlichung des Herrn. Es folgt 12 11–13 ein kurzer (vorläufiger) Abschluß des Kapitels vom Selbstruhm (vgl. 12 11 mit 11 1. 16), der freilich nicht eigentlich durchgeführt wird, vielmehr sofort im Stil der vorangehenden Abschweifung 11 2–15 die Selbstverteidigung anhängt. Solche Selbstverteidigung zieht sich auch durch den Schlußabschnitt des Briefes hindurch, dessen selbständiger Charakter nur eben durch das neue Thema (Ankündigung eines neuen Besuchs) festgelegt ist, mit dem er einsetzt 12 14, zu dem er immer wieder hinführt (12 20 ff. 13 1 ff.) und mit dem er schließt (13 10).

II a. **Einleitung: Die Bitte des P. an die Korinther, auch einmal von ihm etwas „Torheit" ertragen zu wollen. V. 1—4.** Daß dieser Abschn. eine kleine Einheit darstellt, ergibt das Stichwort ἀνέχεσθε, womit er einsetzt und schließt. P. äußert den Wunsch, die Kor. möchten auch von ihm einmal etwas „hinnehmen" V. 1, wie sie doch auch von dem „Eindringling" mancherlei „hinnehmen" (bzw. hinnehmen würden) V. 4. Nur in V. 1 wird die Zumutung als „Torheit" bezeichnet; dies Stichwort wird erst V. 16 wieder aufgenommen. In V. 2 und 3 sind Zwischengedanken eingeschoben, die den Übergang von seiner Person zu der der Gegner vermitteln und tragen.

V. 1 setzt mit einem Wunsch und darauf folgender, kurzer Versicherung seiner Erfüllung ein; eine Anknüpfung an das Vorige fehlt: damit ist der Doppelgedanke als Beginn eines neuen Abschnitts gekennzeichnet. Mit ὄφελον ἀνείχεσθε[1] wird hier ein Wunsch ausgedrückt, den der Vf. für noch erfüllbar hält. Das Imperfekt, das eigentlich einen Irrealis bezeichnet, deutet indes zum mindesten an, daß der Wunsch etwas paradox ist: ἀφροσύνης! Das ἀνέχεσθαι ist ein Stichwort, das mit ἀφροσύνη zusammen die Einleitung trägt, vgl. noch V. 4 und V. 19 f. Mit unverkennbarer Ironie ersucht P. die Kor., etwas Seltsames von ihm sich gefallen lassen zu wollen, wie sie doch auch von den Gegnern jetzt so viel Seltsames hinnehmen. Der polemische Seitenhieb wird freilich in V. 1 noch nicht deutlich.

Nach gewöhnlicher Auffassung ist das μου in a, ebenso wie das in b, ein persönlicher Genitiv, wie er oft mit ἀνέχεσθαι verbunden erscheint — vgl. V. 19, Mt 9 19 Par., Apg 18 14 Eph 4 2, Hermas Mand. IV 4 1, Plato Rep. VIII p. 564 D οὐκ ἀνέχεται τοῦ ἄλλα λέγοντος — und μικρόν τι ἀφρ. ein dazu tretender Akkusativ der Sache: 'mich in ein-

[1] Zur Schreibweise ὄφ. oder ὤφελον (so W- und K-Zeugen) vgl. Debr. § 67, 2. Das Imperfekt bei ὄφ. zeigt eigentlich einen unerfüllbaren Wunsch an, wie Ex 16 3 ὄφ. ἀπεθάνομεν der Aorist. S. dagegen Ignat. ad Smyrn. 12 1 καὶ ὄφ. πάντες αὐτὸν ἐμιμοῦντο, vielleicht auch Apk 3 15 ὄφ. ψυχρὸς ἦς κτλ. Hier vertritt das Impf. den Optativ, der nicht mehr sehr gebräuchlich war. Andere Verbindungen bei P. s. I 4 8 Gal 5 12. Vgl. Debr. 359, 1; Robertson Gr. 923, 1003 f.; Moulton Einl. 317 f.

bißchen Unverstand'[1], vgl. Hermas a. a. O. 2₁ ὀλίγα μου ῥήματα ἔτι ἀνάσχου, ἐπεὶ οὐ συνίω οὐδέν κτλ., auch Job 6₂₆B οὐδὲ γὰρ ὑμῶν φθέγμα ῥήματος ἀνέξομαι[2]. Ltzm. will demgegenüber μου zu ... ἀφροσύνης ziehen (vgl. die letzten Belege). Beide Verbindungen sind möglich, ich möchte die letztere vorziehen: 'von mir ein bißchen Narrheit'; μου ist dann mit Nachdruck vorangesetzt[3]. Schon dies „Hinnehmen", worum P. hier bittet, zeigt, daß er eine Rolle aufnimmt, in der er sich erniedrigt: die Kor. hätten das Recht, voll Empörung von dem unwürdigen Schauspiel sich abzuwenden, vgl. Mk 9₁₉ Par. ὦ γενεὰ ἄπιστος ... ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν, Hermas a. a. O., Jes 46₄ 63₁₅.

Die Rolle, die P. spielen möchte, wird kurzerhand mit ἀφροσύνη bezeichnet. Das ist mit ἄφρων zusammen (vgl. 11₁₆.₁₉ 12₆.₁₁) ein term. techn. aus der jüdischen Weisheitsliteratur (vor allem Prov und Eccl, aber auch Sir und Sap usw.): P., der doch eigentlich als σοφός auftritt und gelten will (1 3₁₀) und es den Kor. zu Gemüte führt, daß es bei ihnen noch sehr an Weisheit und Verstand mangelt (1 3₁ff. 6₅), erbittet von ihnen, die nun als die echten „Weisen" sich dünken sollen, die Gunst, einmal die Rolle des „Toren" vor ihnen spielen zu dürfen, als ob er die verkehrte Rollenverteilung, die er in 1 4₁₀ aus dem Bewußtsein der Kor. abgelesen hat (ἡμεῖς μωροὶ .., ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι), nun einmal wirklich durchführen wollte: die Narrheit ist die Übernahme einer Komödiantenrolle (und zwar der des Prahlers), was indes erst V. 16 verraten wird.

ἀφροσύνη kommt bei P. nur im vorliegenden Zusammenhang vor, und sonst im N.T. nur noch in dem Lasterkatalog Mk 7₂₂, vgl. noch I Klem 13₁ 47₇ und einige Stellen im Hermas. In I gebraucht P. ständig die auch in Sir bevorzugten Synonyma μωρία (und μωρός). Eine gute Parallele (Nachahmung?) bei Dionys. Alex. bei Euseb. KG VII 11, 2.

Das folgende Sätzchen ἀλλὰ καὶ ἀνέχεσθέ μου fassen die Meisten indikativisch, nur Wenige imperativisch (Hfm., Bchm., Bls.): 'ja ich fordere (bitte) sogar, ertragt das von mir'. Aber ein 'ich fordere' hätte ausgedrückt werden müssen, und ἀλλὰ καί ist hier stark adversativ[4]; also korrigiert sich P.: 'aber, was will ich denn, ihr ertragt mich ja'. Er zeigt damit, daß er der Erfüllung seines Wunsches sicher ist, und gibt als Grund dieser Sicherheit in V. 2 die besondere Vertrauensfunktion an, die er den Kor. gegenüber inne hat, während er V. 4 (ähnlich V. 20) auf die Geduld sich beruft, mit der sie ein seltsames Verhalten seiner Gegner, das für sie noch viel fühlbarer ist, sich willig gefallen lassen.

V. 2 und 3 zeigt nun in einem gut durchgeführten Bilde, wie P. seinen Beruf der Gemeinde gegenüber auffaßt und wie er die augenblickliche Lage beurteilt. Er skizziert gewissermaßen ein kleines Drama: die Gemeinde ist die Braut, Christus der Bräutigam, er selbst der Brautvermittler oder Brautvater; dazu tritt als im Hintergrund agierender Gegenspieler „die Schlange", die die Braut, ehe sie noch dem Bräutigam zugeführt wird, zur Untreue zu verleiten droht. P. redet hier noch in vollem Ernst; die Maske des ἄφρων hat er noch nicht umgelegt.

---

[1] So der beste Text in ℵBD usw.; G u. a. haben dem μου seinen Platz hinter ἀφρ. angewiesen und so die Konstruktion verdeutlicht, vgl. vg.; einige K-Zeugen schreiben τῇ ἀφροσύνῃ.

[2] Eine verwandte Konstruktion s. Epict. Diss. II 18₂₄ ἔκδεξαί με μικρόν, φαντασία.

[3] Chrys. umschreibt die Wendung εἴθε ἠνείχεσθέ μου μικρά τινα ἀνοηταίνοντος, das ist sicher besseres Griechisch. Cramers Konjektur ἄφρονος ist aber doch nicht nötig.

[4] ἀλλὰ καί am Anfang eines neuen Satzes hat meist steigernde Bedeutung: ja sogar, dazu noch vgl. Lk 12₇ 16₂₁ 24₂₁, auch Phil 1₁₈ καὶ ἐν τούτῳ χαίρω· ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι. S. Robertson Gr. 1185f., Blaß-Debr. § 448, 6.

Im Eingang 2a hebt er zunächst stark das Motiv der Eifersucht hervor. Aber nicht der Bräutigam spielt den Eifersüchtigen — der bleibt, orientalischer Sitte folgend, ganz im Hintergrund —, sondern er, der Brautvater oder Brautwerber, der die Verlobung in die Wege geleitet hat und zunächst die alleinige Verantwortung trägt. ζηλοῦν ist hier das eifersüchtige Umwerben, Beobachten und Vermahnen eines geliebten Wesens, dessen Vertrauen, dessen Hingabe, dessen Treue der Eifersüchtige sich zu erwerben und zu erhalten sucht, s. Num 5 11 ff. Sir 9 1, bes. Gal 4 17: die galatischen Irrlehrer spielen die Rolle der Schlange; sie wollen die Galater dem P. entziehen, in einen Harem setzen, damit deren Leidenschaft ganz auf sie sich richte[1]. Mit solch „schlechtem" Eifer hat P. auch in Kor. zu ringen; er setzt ihm seinen „göttlichen" Eifer entgegen. θεοῦ ζῆλος ist eine Verbindung, die mit Wendungen wie ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ Phil 1 8, νοῦν Χριστοῦ I 2 16, δικαιοσύνη θεοῦ Röm 1 17 zu vergleichen ist; der Genitiv ist ein gen. qual. („wie ihn Gott hat" Rück. u. a.) oder gen. originis (= ἐκ θ. cf. δικ. ἐκ θ. Phil 3 9, so Heinr. u. a.)[2]. ζηλωτής ist ein Epitheton des altt. Gottes: Gott eifert um Israel gegen die Baale, wie P. um Kor. gegen die Schlange. Möglich ist, daß P. mit dem θεοῦ nur eben die Heiligkeit seines Eiferns kennzeichnen und jeden Gedanken an selbstsüchtige Motive ausschließen will. Einen anschaulichen Ausdruck solchen Liebeswerbens hat er in 6 11–13 7 2–4 gegeben. Während er aber da der Liebhaber selbst ist, der sein ganzes Herz der noch etwas störrischen Geliebten auftut, wirbt er hier für einen anderen, dem er die Braut verlobt hat, wie er in **V. 2b** in Erläuterung von 2a (γάρ) ausführt[3].

Verloben ist eigentlich ἁρμόζειν, und ἁρμόζεσθαι heißt sich verloben oder heiraten (Herod. IX 108; III 137; V 32 u. ö. Prov 19 11, Philo de fuga 114 p. 563, P. Oxy. VI 906, 7, Jos. Ant. XX 8, 1 § 150, Test. Iss. 1 10, M. M. Doc. 77). Doch ist die Bedeutung „verloben", zur Frau versprechen oder geben auch für das Medium bezeugt, vgl. Philo leg. all. II 67 p. 78 ᾧ τὴν Αἰθιόπισσαν, τὴν ἀμετάβλητον καὶ κατακορῆ γνώμην, αὐτὸς ὁ θεὸς ἡρμόσατο (zugesellt hat), de Abr. 100 p. 15 γάμος δὲ, ὃν μὲν ἁρμόζεται (zusammenfügt) ἡδονή, ... ὃν δὲ σοφία, Aelian. Hist. anim. XII 31, Method. Sympos. init. 6 χάρις ᾧ ἡρμοσάμην ὑμᾶς, ὦ τέκνια, νυμφίῳ. Thph. umschreibt προεμνηστευσάμην. Moulton Einl. i. d. Spr. 250 f. ist darnach zu korrigieren. P. fühlt sich also der Gemeinde gegenüber wie ein Brautvater, was als eine Weiterführung der Idee vom geistlichen Vatertum zu betrachten ist, vgl. I 4 15 und dazu J. Weiß Komm.

Man könnte auch an die Rolle des Brautwerbers denken (vgl. Elieser, den schon Chrys. vergleicht) oder an die des φίλος τοῦ νυμφίου (Joh 3 29), des eigentlichen νυμφαγωγός (Thph.) oder auch an den Paranymphen der Braut, der die Zeremonien vorbereitet und die Braut dem Bräutigam zuführt, vgl. Hastings Dict. of the apost. church II 137. Mir scheint indes der „Brautvater" der Stellung des P. mehr zu entsprechen (so auch Plr.); vgl. noch Plutarch de Alex. M. fort. I 7 p. 329 E F ἀλλ' ἐκείνης ἡδέως ἄν μοι δοκῶ γενέσθαι τῆς καλῆς καὶ ἱερᾶς νυμφαγωγίας θεατής, ὅτε ... ἑκατὸν Περσίδας νύμφας καὶ ἑκατὸν νυμφίους Μακεδόνας καὶ Ἕλληνας ... μιᾶς νύμφιος, πασῶν δὲ νυμφαγωγὸς ἅμα καὶ πατὴρ καὶ ἁρμοστὴς κατὰ ζύγα συνῆπτεν. Außer dem νύμφιος hat P. wohl auch diese Rollen vereinigt. Eine ganz ähnliche Bildersprache s. Ass. Mos. 11 12 (Josua spricht:) quomodo ergo potero (sc. custodire?) plebem hanc tanquam pater unicum filium aut tanquam (mater?) filiam dominam (? = κυρίαν 'eigene'?) virginem, quae paratur tali (? = dari?) viro etc., s. Clemen und Charles z. d. St. Hier vergleicht Josua sein schweres Amt, die Leitung des Volks, mit der Aufgabe, die

---

[1] I Klem 6 3 ζῆλος ἀπηλλοτρίωσεν γαμετὰς ἀνδρῶν κτλ. — das Gegenteil sucht der ζ. θεοῦ des P. zu erreichen.

[2] Anders ζῆλος θεοῦ Röm 10 2, wo θ. gen. obi. ist: 'Eifer um Gott, nach G'.

[3] Eine eigenartige Variante s. im altspanischen Bibeltext, den Buchanan Bibliotheca Sacra 1915, 541 mitteilt: Christo desponsate vos, uni viro virginem sanctam.

ein Vater oder eine Mutter zu leisten hat, wenn die Tochter einem Manne verlobt ist. Unter ähnlicher Verantwortung steht P.; die dienende Funktion, die er sich zuweist, entspricht den Versicherungen 1 24 ('wir Mitarbeiter eurer Freude') und 4 5 ('wir nur Sklaven'). — Zur Sache vgl. noch Sir 26 10 ἐπὶ θυγατρὶ ἀδιατρέπτως στερέωσον φυλακήν, ἵνα μὴ εὑροῦσα ἄνεσιν ἑαυτῇ χρήσηται, 42 11; noch bedeutsamer ist IV Makk 18 7 ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἁγνή, καὶ οὐχ ὑπερέβην πατρικὸν οἶκον κτλ., auch wegen der Fortsetzung s. u. παρθ. ἁγν. auch bei Philo, z. B. de spec. leg. I 107 p. 229, II 30 p. 275, de praem. 160 p. 435; de Jos. 43 p. 48 ἀγνοὶ γάμων ἀγναῖς παρθένοις προσερχόμεθα. Zur Illustration dient auch Pausan. II 20, 2 (Βρύας) παρθένον κομιζομένην παρὰ τὸν νυμφίον ἥρπυνεν ἀφελόμενος τοὺς ἄγοντας.

Was P. treibt, ist also väterliche Eifersucht, die die Tochter dem Schwiegersohn, dem sie versprochen ist, rein zu erhalten und den Rivalen abzuwehren strebt. Mit Nachdruck steht ἑνὶ ἀνδρί. Das ἑνί ist zunächst der eine Vielheit von Menschen bildenden Gemeinde entgegengesetzt; doch schwingt die Nuance 'diesem einen und keinem anderen neben ihm oder statt seiner' wohl mit, vgl. Dt 6 4 f. Das Ziel des Verlöbnisses wird in einer lose angehängten finalen Infinitivkonstruktion näher bezeichnet[1]. Man kann ὑμᾶς als direktes Objekt ergänzen (Bchm.); besser nimmt man παρθένον ἁγν. παραστῆσαι τῷ X. als eine geschlossene Wortgruppe, die die Losung darstellt, unter der P. das Verlöbnis geschlossen hat; παρθ. ἁ. entspricht dann dem ὑμᾶς, wie τῷ X. dem ἑνὶ ἀνδρί. Das παραστῆσαι deutet zunächst auf den Akt, da die Braut vom Vater ins Haus des Bräutigams geführt und diesem vorgestellt wird, der alsbald die Prüfung der ἁγνότης vornimmt, vgl. Dt 22 13 ff. Gen 29 23 Pj.-Klem. Hom. Clem. ep. ad Jac. 7 (s. u.), Jos. Ant. IV 8, 23 § 246. In der Übertragung erhält das Wort dann seine eschatologische Bedeutung: die Hochzeit ist die Parusie, s. zu 4 14 und vgl. außer Eph 5 27 (s. u.) noch Kol 1 22 (die da genannte Bedingung hat P. auch an uns. St. im Auge) 1 28. Der Bräutigam ist Christus, der auf dem Richterstuhl sitzt (5 10); „vorgestellt" werden nicht einzelne Menschen, einer nach dem anderen (5 10); statt des Individualgerichts ist hier vielmehr, der Bildsprache entsprechend, ein Massengericht, eine Massenprüfung angenommen. Wie im A.T., in der Synopse und im Talmud[2] die Völker oder Städte kollektiv auftreten und kollektiv gerichtet werden, so hier die christlichen Gemeinden: unter Führung ihres Ap. tritt die Gemeinde in den Audienzsaal vor den Thron des Messias, und als Ganzes wird sie gerichtet. Die lokale Gemeinde ist also als eine Einheit gefaßt: vorausgesetzt ist, daß sie ganz aus heiligen Mitgliedern besteht, und Konsequenz ist die Vorstellung, daß der Fall jedes einzelnen Christen die ganze Gemeinde schändet, daher die Züchtigung oder Ausscheidung ihr dann zur Pflicht gemacht wird, vgl. bes. 1 5 1 ff. Die Frage, ob wegen einzelner ungesühnter Versündigungen die ganze Gemeinde verworfen werden kann, hat P. sich nicht vorgelegt. — Offenkundig redet er hier die ganze Gemeinde an, nicht bloß eine rebellische Minorität (Plr.).

Die Gemeinde als Braut des Christus.

Zum ersten Mal im N.T. erscheint hier die christliche Gemeinde als eine Jungfrau und als die Braut des Messias personifiziert. Die alttestamentlich-jüdischen

[1] Vgl. Robertson Gr. 1088. Beispiele Mt 7 5 διαβλέψεις ἐκβαλεῖν κτλ., Apk 5 5 ἐνίκησεν ... ἀνοῖξαι usw., Kol 1 22 ἀποκατήλλαξεν ... παραστῆσαι.

[2] Vgl. z. B. Aboda zara 2a. b (abgedruckt z. B. Funck Talmudproben 67 ff.), wonach die Nationen, geführt von ihren Gelehrten oder ihrem König, geschlossen in den Gerichtssaal eintreten.

Voraussetzungen dieser Idee liegen einmal in der Personifizierung Israels und Jerusalems (vgl. z. B. Am 5 1) und in der Vorstellung von der Ehe, die Jahwe mit Israel geschlossen hat (die Israel nur eben durch Untreue gebrochen hat, sofern Jahwe den Bund nicht wieder erneuert) vgl. Hos 1–3 Ez 16 Jes 50 1 ff. 54 1 ff. und die Jahwe nach Hos 2 19 f. Jes 62 5 aufs neue schließen will[1], sodann in der der jüdischen und synoptischen Eschatologie eigentümlichen Vergleichung der messianischen Freuden mit einem Hochzeitsfest, wo freilich zunächst nur der Messias-Bräutigam als stehende Figur erscheint Mt 25 1 ff.[2], aber gelegentlich doch auch das Volk in Anlehnung an die prophetischen Bilder als die Braut aufgeführt wird, so Ex. Rabba 15 (79 b) bei Strack-Billerbeck Komm. I S. 517 (zu Mt 9 15), Midr. Cant. 1 4 f. 87 a (bei Strack I 844); dsgl. 4 10 (wonach an 10 Stellen des A. T. Israel „Braut" genannt sein soll, 6 Mal im Cant., 4 Mal in den Propheten, nämlich Jer 7 34 Jes 61 10 49 18 62 5, vgl. Scheftelowitz Orient. Lit. Ztg. 1916/17, 315 f.; vgl. auch pal. Chagiga 2, 2 (bei Strack Jesus, die Häret. u. d. Christ. 31* f.), wo die Gemeinde Jerusalem ihren erwählten Nasi ihren Verlobten nennt, der Nasi also gewissermaßen die Funktion des Messias übernommen hat. S. noch Schlatter D. A. T. in d. joh. Apok. (BFchTh 16, 6) S. 52 f. – Sonstige mythologische Vorbilder finden sich in den verschiedensten Religionskreisen, so in Babylonien der Mythus von der Hochzeit des Marduk beim Antritt der Weltherrschaft (s. Zimmern in Keilinschr. u. A. T. [3] 371) oder die Hochzeit des Bel, nach einer aramäischen Inschrift bei Lidzbarski Ephemeris I 67 ff. übertragen auf die Vermählung des Bel mit dem mazdajasnischen Glauben (eine frappante Parallele zur Bezeichnung der Kirche als der Braut des göttlichen Christus), auch in dem Märchen von Amor uud Psyche vgl. Reitz. Das Märch. von A. u. Ps. 1912 S. 24 f., und überall, wo im Hellenismus ein ἱερὸς γάμος gelehrt wird; vgl. Dieterich Mithrasliturgie 121 ff., Eisler Weltenmantel Register s. v. ἱερὸς γάμος, E. Norden Die Geburt des Kindes 1924 S. 67 ff.

Das Eigentümliche unserer Stelle ist nun, daß P. hier die Idee ganz auf die Einzelgemeinde zuspitzt. In Kor. hat der himmlische Messias eine Braut. Aber der Messias hat die Verlobung nicht selbst bewirkt (Hos 2 19), sondern P. ist Brautvater und Vermittler der Verlobung. Diese empirische Braut-Gemeinde ist dann auch von denselben Gefahren bedroht wie früher Israel: wie einst die Propheten gegenüber Israel, so hat P. gegenüber Kor. die Aufgabe, die Braut vor dem Fall zu bewahren. Das ist natürlich die spezielle Anwendung einer allgemeineren Vorstellung, nämlich der Idee von der Gesamtkirche als der Braut des Messias. In der Übertragung auf eine empirische Einzelgemeinde realisiert sich die für die paulinische Lehre von der ἐκκλησία grundlegende Anschauung, daß jede Einzelgemeinde die Gesamtkirche repräsentiert und an deren Eigenschaften und Prädikaten teil hat (s. o. zu 1 1). Daß die Vorstellung von der Gesamtkirche auch hier vorausgesetzt ist, ergibt sich einmal aus der Anschauung von der Verlobung und Vorstellung der Braut (Apk 21 2 enthält gewissermaßen das Original für P.), weiter aus dem Motiv der „Eifersucht", die doch eigentlich dem Bräutigam oder Gatten gebührt (vgl. Jahwe im A. T.!) und hier eben auf den Brautvater „übertragen" ist, endlich vielleicht auch aus dem Vergleich mit Eva: der Bund zwischen Adam und Eva im Paradies ist ein Prototyp für die Verbindung zwischen Christus, dem neuen Adam, und der Ekklesia im neuen Paradies, wobei die Ekklesia natürlich, wie das himmlische Jerusalem, die Gesamtheit der Gemeinden und Christus-Gläubigen umschließen muß. Aus den älteren Briefen des P. ist als Beleg die Idee von dem oberen Jerusalem, unserer Mutter, Gal 4 26 ff. anzuführen, nur daß da vorausgesetzt ist, daß die Hochzeit (mit dem Messias?) schon stattgefunden hat (Zurückdatierung der messianischen Hochzeit in die Gründungszeit der Kirche), weiter daß die Braut eine transzendente, rein mystische Größe ist, und daß die Gläubigen auf Erden in entsprechender Abwandlung der Symbolik als die Söhne und Töchter erscheinen, die aus dem Ehebund (des Christus) mit der Ekklesia hervorgegangen sind (vgl. dazu Hermas Vis. III 9!). Erst in dem Exkurs über die mystische Ehe zwischen Christus und der Ekklesia Eph 5 22 f. 25–32 findet sich die allgemeine Anschauung voll entfaltet. Die Stelle berührt sich mit der unsrigen vor allem

[1] Dagegen scheint mir der Mythus von 'Jahves Hochzeit mit der Sonne', den R. Eisler (Mitteil. d. vorderasiat. Gesellsch. 1917) aus Ps 19 und III Reg 8 53 f. zu erweisen sucht, zu unsicher, um ihn hier als Parallele heranzuziehen.

[2] Die Zufügung καὶ τῆς νύμφης Mt 25 1 im W-Text (Tatian?) ist eine interessante Textinterpolation (anders Merx z. St.); vgl. Plooy ZNTW 1923, 12 f., s. auch Joh 3 29.

in der Vorstellung von der künftigen Paraſtaſis: ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. Aber anders als in II Kor 11 iſt hier Chriſtus und er allein aktiv: Die ap. Vermittlung iſt ausgeſchaltet. Unzweifelhaft liegt an unſ. St. eine „Übertragung" vor, die mancherlei Verſchiebungen mit ſich brachte, und haben wir in Eph. das „Original", wo denn auch die mythiſchen Beziehungen der Idee (der ἱερὸς γάμος) deutlicher hervortreten, während an unſ. St. die Anſchauung viel mehr vermenſchlicht und in die wirkliche Welt eingelaſſen iſt.

Eine weitere Ausmalung liegt dann in der Apk vor: ſie beſchreibt die Vereinigung des Lammes mit der Braut, alſo die Paraſtaſis, die Hochzeit des Weltenkönigs beim Antritt der Weltherrſchaft, vgl. 19_7 21_2. In einer ganz und gar mythiſch empfundenen Schilderung erſcheint die Figur dann noch Apk 12 — Leto, Iſchthar, Iſis ſind die Vorbilder, vgl. Bt. Komm. z. St. —, aber da nicht als Braut, ſondern zunächſt als Mutter des Meſſias, die jedoch, ähnlich der Ekkleſia in Kor., bedroht wird von der Schlange; weiter unten (V. 17) iſt ſie dann aber die richtige Repräſentantin der Chriſtengemeinde, der „Mutter" der Chriſten (vgl. Gal 4_{26}), die der Drache verfolgt, wie er ſie an unſ. St. zu verführen ſucht. — Eine neue Variante, die jedoch mit dem „oberen Jeruſalem", das P. kennt, verwandt iſt, iſt dann die präexiſtente himmliſche Kirche in II Klem 14 und Hermas Viſ. I 3_4 II 4_1 III 9 ff., wo ſich Züge der „Weisheit" (die wohl urſprünglich auch eine Göttin iſt) hinzugeſellen. Hermas kennt auch noch die Kirche als jungfräuliche Braut Viſ. IV 2_1 f. (παρθένος κεκοσμημένη ὡς ἐκ νυμφῶνος ἐκπορευομένη κτλ.), ſ. Dibelius im Ergänz.bd. z. St. Wichtiger iſt für P. die Idee der Jungfräulichkeit der Kirche und ihrer Bedrohung durch Ketzer, wie ſie im 2. Jhdt. auftritt, ſo vor allem bei Hegeſipp (Euſeb. KG IV 22_4—6): διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις κτλ., ſ. auch III 32_7. Was P. für Kor. nur befürchtet, iſt nach Hegeſipp in Jeruſalem ſeit den Zeiten des Thebuthis Wirklichkeit geworden; übrigens ſcheint H. ſowohl an Jeruſalem als an die Geſamtkirche zu denken. Ähnlich Tert. de praescr. 44 und die Verleumdung Marcions bei Epiph. Haer. 42, 1, vgl. Harnack Marcion 21*ff., weiter ſ. Ignat. ad Eph. interpol. 17, Klem. Al. Strom. III 12, 80_2. Sehr bedeutſam für unſ. St. iſt die weitere Ausſpinnung der Bildſprache in der an die Presbyter gerichteten Vermahnung Pſ.-Klem. ep. Clem. ad Jac. 7 (wo die Presbyter als die Paranymphen gefaßt ſind, die für die Erhaltung der Keuſchheit der Braut verantwortlich gemacht werden).

Andrerſeits haben gerade auch die Gnoſtiker die Lehre von der himmliſchen Ekkleſia und ihrem himmliſchen Bräutigam und Gatten weiter entwickelt und die mythiſchen Momente wieder kräftig herausgehoben, vgl. das Äonenpaar Ἄνθρωπος — Ἐκκλησία bei den Valentinianern und vor allem das ganze Soter-Sophia-Drama bei Valentin und bei den Gnoſtikern des Irenaeus I 30, wo das ſchon dem P. vorſchwebende Motiv von dem Fall und der Erlöſung der Braut des Chriſtus und nachfolgender Hochzeit mythologiſch ausgeſtaltet iſt. Man iſt überhaupt verſucht, um das Bild, an das P. anſpielt, ganz zu verſtehen, einen Mythus zu poſtulieren, in dem die Braut eines Gottes mit Schändung bedroht oder gar entführt war und der Gott den Verführer ſtrafte oder tötete und die Braut befreite. Hier liegen Analogien und Zuſammenhänge vor, die noch näherer Aufhellung bedürfen. S. H. Gunkel Z. relig.geſch. Verſtändnis d. N. T. ^{2}59; W. Bouſſet Hauptprobleme der Gnoſis 261 ff. 315 ff., Kyrios Chriſtos ^{2}205; A. Allgeier D. König u. d. Königin des 44. Pſ. im Lichte des N. T. und der altchriſtl. Auslegung (Katholik 97, 145 ff.); F. C. Conybeare Die jungfräuliche Kirche u. die jungfräul. Mutter (Archiv f. Rel. VIII 376—89, IX 73—86). — Dagegen findet ſich die Anwendung der Symbolik auf das gläubige Individuum, das zur Hochzeit berufen iſt und ſich auf die bräutliche Vereinigung mit Chriſtus vorbereitet oder ſie in myſtiſcher Ekſtaſe ſchon jetzt erlebt, bei P. nur Röm 7_4 angedeutet. Es iſt bezeichnend für die Frömmigkeit des P., daß dieſe Faſſung der Gemeinſchaftsidee in ſeiner Myſtik noch keine Rolle ſpielt. Dafür dominiert das Ethos in ſeiner Frömmigkeit noch zu ſehr und die Anſchauung von Chriſtus als dem Kyrios und dem Richter.

V. 3. Die Gefahr, der jeder jüdiſche Vater ins Auge ſieht, beunruhigt auch den Ap. Bleibt man im Rahmen der in V. 2 angeregten bildlichen Anſchauung, ſo iſt der Fall ins Auge gefaßt, daß die Braut vor der Hochzeit (nicht erſt auf dem Wege zum Haus des Bräutigams wie bei Pauſan. II 20, 2) einem Verführer in die Hände fällt. Doch iſt das weder im Vorderſatz noch

im Nachſatz deutlich geſagt. Der Vergleich mit der Verführung der Eva durch die Schlange kann ſehr wohl ohne jede Zutat an den bibliſchen Bericht Gen 3 1 ff. angeſchloſſen (vgl. beſ. Gen 3 1 und ἠπάτησεν Gen 3 13) und die Wendung ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ (‘argliſtig wie ſie war’, ‘mit der bekannten ihr eigenen Argliſt’) als targumartiger Zuſatz zu Gen 3 13 gefaßt werden; möglich iſt auch, daß P. in Gen 3 1 πανοῦργος (bzw. den Superlativ) für φρόνιμ. las, wie es bei Aquila und Symmachus ſtand. Dann wäre das tert. compar. einfach die Betörung und Verleitung zum Ungehorſam und zum Abfall vom Herrn, wie ja auch im Nachſatz das Bild von der Verführung der Braut nur noch leiſe nachklingt. Wahrſcheinlicher iſt indes, daß P. an die jüdiſche Haggada anſpielt, wonach die Betörung als Verführung zur Unzucht, als Schändung ausgedeutet wurde. Darauf führt die Bildſprache in V. 2 (namentlich παρθένον ἁγνήν), vgl. auch ἐξηπάτησεν, φθαρῇ und ἁπλότητος, wie denn auch I 7 5 der Gefahr gedacht wird, die auf geſchlechtlichem Gebiet von Satan droht.

Unzucht im Paradies: Die früheſte Anſpielung an dieſen Mythus findet ſich wohl in IV Makk 18 7 f., einer auch ſonſt an II Kor 11 3 erinnernden Stelle, wo die Mutter der 7 Söhne erklärt: ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἁγνὴ καὶ οὐχ ὑπερέβην πατρικὸν οἶκον· ἐφύλασσον δὲ τὴν ᾠκοδομημένην πλευράν (vgl. Gen 2 22). οὐ διέφθειρέν με λυμεὼν τῆς ἐρημίας, φθορεὺς ἐν πεδίῳ (vgl. Dt 22 25)· οὐδὲ ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης, ὄφις (vgl. Ex 22 16, ſ. o.). Auch wenn Deißmann (Kautzſch Pſeudepigr. 175 f.) gegen Townshend (Charles Pſeudepigr. 684) u. a. recht haben ſollte, daß die Wendungen nur menſchliche Verführer im Auge haben, dann ſetzt doch die Bildſprache den Glauben voraus, daß menſchliche Jungfrauenſchaft von Wüſtendämonen und von der „Schlange“ bedroht wird[1], und die Formulierung beweiſt, daß dieſe Vorſtellung auch in Gen 3 hineingeleſen wurde, vgl. Grimm im Handb. zu d. Apokr. IV 365 f., Gfrörer Philo II 186 f. Und ſchon ein Vergleich dieſer Stelle mit P. macht die mythologiſche Deutung der P.-Stelle ſehr wahrſcheinlich; es könnte ſogar angenommen werden, daß P. mit IV Makk bekannt war und von dieſer Stelle inſpiriert iſt. Wie nahe eine ſolche Eintragung lag, zeigt übrigens auch Philo, wenn er leg. all. III 61 ff. p. 99 f. Gen 3 13 auf τὴν τῆς ὀφιώδους καὶ ποικίλης ἡδονῆς ἀπάτην (ſo 66) im Sinne geſchlechtlicher Sünden deutet. Ausgeführt finden wir den Mythus dann im Talmud, vgl. b. Jebamoth 103 b (Goldſchmidt IV 376): „So ſagte R. Jochanan: Als die Schlange der Eva beiwohnte, impfte ſie ihr einen Unflat ein“; ebenſo Aboda Zara 22 b (a. a. O. VII 873), Schabbath 146 a (I 683), Ber. Rabb. 18 f. Weiteres ſ. Weber Jüd. Theol. 1897, 219. Die Überlieferung muß danach in rabbiniſchen Kreiſen ſehr verbreitet geweſen ſein, wenngleich z. B. die apokryphen Adam- und Evaſchriften (Vita Ad. et Ev. und Apoc. Mos.) ſie noch nicht kennen. Wenn es verwunderlich erſcheint, daß die Haggada der Schlange einen Unzuchtsakt mit Eva zuſchrieb, ſo ſei daran erinnert, daß bei den Primitiven wie z. B. auch bei den Griechen die Schlange ein Fruchtbarkeitsdämon iſt, dem vielfach geſchlechtlicher Verkehr mit menſchlichen Frauen nachgeſagt wird[2]. Es iſt alſo wohl möglich, daß dieſes Folkloremotiv bei der rabbiniſchen Legende mit eingewirkt hat. Die nächſtfolgende Spur in der altchriſtlichen Literatur iſt vielleicht I Tim 2 14 f. Ob der Vf. der Pſ.-Klem. Rec. IX 3 in ſeiner Umſchreibung von II 11 2 f. das apokryphe Unzuchtsmotiv meint, iſt unſicher. Dagegen iſt ſicher auf das Unzuchtsmotiv im Paradies angeſpielt in dem wohl der Mitte des 2. Jhdts. entſtammenden Protevang. Jacobi 13 1, wo Joſeph ausruft: ποίῳ προσώπῳ ἀτενίσω πρὸς κύριον τὸν θεόν μου; τί δὲ εὔξομαι περὶ τῆς κόρης ταύτης; ὅτι παρθένον παρέλαβον αὐτὴν ἐκ ναοῦ κυρίου, καὶ οὐκ ἐφύλαξα . . τίς ὁ θηρεύσας με; τίς τὸ πονηρὸν τοῦτο ἐποίησεν ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ ἐμίανε τὴν παρθένον; μήτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφα-

[1] S. dazu Aelian Nat. anim. VI 17 eine jüdiſch-idumäiſche Sage von einem Mädchen aus der Zeit des Herodes, die von einer Schlange heimgeſucht wurde.

[2] Frazer The golden bough [3] IV 1 (1919) 80 ff., Küſter Die Schlange in d. griech. Kunſt u. Mythologie (Relig.-Geſch. Verſuche u. Vorarb. 13, 2), C. Clemen Reſte primitiver Religion 64, Greßmann in der Feſtgabe f. Harnack (1921) S. 37 f., S. Reinach La femme et le Serpent (L'Anthropologie 1905 p. 178 ff.), R. Eisler Weltmantel 123 f., W. Deonna La légende d'Octave Auguste (Rev. de l'hist. des relig. 83, 167 f.), Artikel Schlange in Pauly-Wiſſowas Realenz. 2. Reihe II 1, 508 f.

λαιώθη ἡ ἱστορία τοῦ Ἀδάμ; ὥςπερ γὰρ ὁ Ἀδὰμ ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς δοξολογίας αὐτοῦ ἦν καὶ ἦλθεν ὁ ὄφις καὶ εὗρε τὴν Εὕαν μόνην καὶ ἐξηπάτησεν, οὕτως κἀμοὶ ἐγένετο. Ganz ähnlich befürchtete P., daß auch der unheilvolle Verkehr der Irrlehrer mit der jungfräulichen Gemeinde zu Kor. auf eine „Wiederholung" des Falles der Eva hinauslaufen werde. Deutliche Übernahme der jüdischen Sage ist weiter in den gnostischen Adamssagen nachzuweisen, zwar genau genommen noch nicht in der ophitischen Mythologie, wie Irenaeus I 30 sie darstellt (vgl. Preuschen Die apokryphen gnost. Adamsschriften im Festgruß für Stade 1900, 229) — doch liegen da anderweitige Varianten vor —, wohl aber im System des Justin bei Hippolyt Refut. V 26, 22 f. ὁ δὲ Νάας (= ὄφις) παρανομίαν ἔσχε· προσῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ, ἐξαπατήσας αὐτὴν καὶ ἐμοίχευσεν αὐτήν, ὅπερ ἐστὶ παράνομον, und weiter in der Mythologie der Archontiker bei Epiphan. Haer. 40, 5 3 ἕτερον δὲ πάλιν μῦθον λέγουσιν οἱ τοιοῦτοι, ὅτι, φησίν, ὁ διάβολος ἐλθὼν πρὸς τὴν Εὔαν συνήφθη αὐτῇ ὡς ἀνὴρ γυναικί, καὶ ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τόν τε Κάϊν καὶ τὸν Ἄβελ. Ganz an die rabbinische Ausdeutung des Mythus erinnert auch die Formulierung bei Justin Dial. 100 5 παρθένος γὰρ οὖσα Εὖα καὶ ἄφθορος τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε. Doch ist hier der Mythus schon stark rationalisiert.

Aller Wahrscheinlichkeit nach bedient sich P. hier also unbefangen einer sehr phantastischen rabbinischen Überlieferung, die später nur in häretischen Kreisen erhalten blieb. Die Anwendung lag ja überaus nahe. Vermutlich spielt aber bei dem Vergleich eine noch tiefer gehende Analogie eine Rolle. Schon P. wird nicht nur die Gegenüberstellung von Adam und Christus als erstem und zweitem Adam gekannt haben (s. o. S. 321), sondern auch das Syzygienpaar: Adam und Eva — Christus und die Ekklesia. Möglicherweise ist auch das Leitmotiv von der Wiederkehr der Urzeit in der Endzeit bei der Konzeption von Einfluß gewesen: dem Adam der Endzeit ist wie dem Adam der Urzeit eine Braut beigesellt. Wie in der Urzeit, so versucht auch in der Endzeit die „Schlange" noch einmal das heilige Paar zu trennen, vgl. die entsprechende Wiederkehr der Urzeitmotive in dem gleichfalls auf die Ekklesia deutbaren Mythus Apk 12, wo es nur eben nicht die Braut, sondern die Mutter ist, die von der „Schlange" bedroht wird; die Rolle des Michael spielt in Korinth Paulus, vgl. 10 4 ff. 11 13 ff. S. noch Everling D. paulin. Angelologie u. Dämonologie 51 ff., M. Dibelius Geisterwelt im Glauben des P. 50 f. u. ö., Pfleiderer Urchrist. ²I 50 204 f., Clemen Paulus II 79, Thackeray Relation of St. Paul to contemporary Jewish thought 55; ablehnend G. Kurze D. Engels- u. Teufelsglaube d. Ap. P. 1915, 34 ff., Mr.-Hnr. und die meisten and. Ausl. außer Schm., Menz., Ltzm.

Für μήπως 'daß möglicherweise' haben G F 78 u. a. μήποτε, D* Klem. it vg. μή. Zu ἐξαπατᾶν in geschlechtlichem Sinne vgl. Ex 22 16 ἐὰν δὲ ἀπατήσῃ τις παρθένον ἀμνήστευτον καὶ κοιμηθῇ μετ' αὐτῆς κτλ., Röm 7 11 Susanna 56 Theod. τὸ κάλλος ἐξηπάτησέν σε, Parallelen aus Epiktet sind hier also sicher überflüssig, s. Bonhöffer Epiktet u. d. N. T. 114; vgl. M. M. Vok. 222. Zu φθείρειν vgl. IV Makk 18 8 (s. o.) Apk 19 2; φθείρεσθαι bei ketzerischer Beeinflussung s. auch Ignat. ad Polyc. 5 2 (ἔφθαρται parallel mit ἀπώλετο). Der Nachsatz wird durch οὕτω, das der K-Text einschiebt, noch deutlicher markiert. Zu φθείρ. τὰ νοήματα 'die Gedanken in verderbliche Richtung leiten', vgl. Homer Od. 20, 345 f. μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς ... Ἀθήνη παρέπλαγξεν δὲ νόημα (verwirrte den Geist), Hermas Vis. III 12 2 τὸ πνεῦμα τὸ ἥδη ἐφθαρμένον ἀπὸ (infolge) τῶν προτέρων αὐτοῦ πράξεων, I 3 1, dazu Dibel. im Ergänz.bd. Hdb., Radermacher Gr. 115 f. Merkwürdig ist die Verbindung von φθαρῇ mit ἀπό, vgl. Hermas Vis. I 3 1 κατεφθάρης ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων: φθείρεσθαι ist wie eine Art Passiv zu πλανᾶσθαι ἀπὸ 'abirren' Jak. 5 19 oder zu ἀφίστασθαι 'abfallen' behandelt: 'zu eurem Verderben zum Abfall gebracht werden von ...'; oder es ist ein erläuterndes καὶ ἀποστῆ (vgl. Hebr 3 12) oder μεταθῇ (Gal 1 6) ausgefallen oder hinzuzudenken. Ähnlichen prägnanten Gebrauch von ἀπὸ s. Kol 2 20 II Thess 2 2 Röm 9 3; s. noch Raderm. Gr. 115 f., Dibelius zu Hermas a. a. O. S. 438. Der Aorist gibt an, daß die Besudelung der Seelen schon eingetreten sein könnte. Man beachte, wie P. im Nachsatz die Nennung der Person oder der Personen, von denen die Verführung droht, vermeidet (s. erst V. 4 und 14 f.). Doch legt es der Vordersatz sehr nahe, auch hier an ein Walten der „Schlange" zu denken.

Der ideale Zustand, den sie durch die Verführung verloren haben, wird meist zweigliedrig beschrieben: ἀπὸ τῆς ἁπλότητος καὶ τῆς ἁγνότητος τῆς εἰς Χ. ℵ* B 17 boh. sah. aeth. got. G min. oder ἀπὸ τ. ἁγν. κ. τ. ἁπλ. D* E d e; dagegen lesen Klemens, Orig., vg., viele sonstige K-Zeugen eingliedrig ἀπὸ τ. ἁπλ. (und einige Lateiner ἀπὸ τ. ἁγν.). Obschon die eingliedrige Lesung ein K-Text ist und v. Soden und Vogels sie darum

ablehnen, wird man doch aus inneren Gründen sie wählen, da das zweite Glied in der Stellung wechselt und aus Dittographie (ΑΠΛ – ΑΓΝ) oder in Anlehnung an παρθένον ἁγνήν entstanden sein kann, vgl. auch 1 12. Auch ἁπλότης ist die Tugend einer echten Braut (Thphl. ἀφέλεια), nämlich die einfältige ungeteilte Hingabe an den Verlobten, vgl. Eph 6 5 Hermas Vis. I 2 4 II 3 2 Mand. II 7, Test. Benj. 6 7 Jss 6 1.

V. 4 kann entweder als Begründung zu V. 3 oder zu V. 1 genommen werden. Im ersteren Fall zeigt der Satz, wie sehr die Befürchtung des P. berechtigt ist. Es kann aber auch auf der Nachgiebigkeit der Gemeinde gegenüber einem ἐρχόμενος der Ton liegen; dann wäre ein Gegensatz und zugleich eine Erläuterung zu V. 1 gegeben, und es wäre dann nur hinzuzudenken: also ist mein Wunsch (V. 1a) und meine Erwartung (V. 1b), was meine Person betrifft, gerechtfertigt. Eine solche Ergänzung ist wohl zunächst beabsichtigt gewesen (εἰ μὲν γὰρ), aber dann im Drang der Erregung übersprungen. Mir scheint daher, daß V. 4 als Ganzes auf V. 1 zurückgreift, und somit die ganze einleitende Gedankengruppe zu einer gewissen Abrundung bringt, wenn auch eine Beziehung zu V. 3 – natürlich sekundär – nicht ausgeschlossen werden soll.

Sehr verführerisch wäre auch eine Fassung und Ergänzung von V. 4 nach Analogie von Joh 5 43: wenn ein „Anderer", Hergelaufener ein andres Ev. predigt, nehmt ihr das willig hin – mich, euren eigenen Apostel, weist ihr jetzt ab oder habt ihr alle Neigung, abzuweisen; also ist meine Befürchtung V. 3 nur zu berechtigt. Dann verlöre aber die V. 1b ausgedrückte Zuversicht ihre Berechtigung, auch verlangt V. 5 einen ganz anderen Zwischengedanken, nämlich: dann kann ich dieselbe Behandlung erwarten.

Bei dieser Erörterung ist nun schon die Voraussetzung gemacht, daß Vordersatz wie Nachsatz keine bloße Möglichkeit setzen, sondern an etwas Tatsächliches erinnern. Diese Auffassung (1) muß jedenfalls bei präsentischer Lesart im Nachsatz gelten: καλῶς ἀνέχεσθε (B D* 17 sah. u. a., Balj., B. Weiß, Plr.); sie ist aber auch möglich, wenn man mit Hfm., Hnr., Schm., Bls., Sick., Gdt. und vor allem v. Soden und Vogels ἀνείχεσθε bzw. ἠνείχεσθε liest, das sich in ℵ G E D[c] und in vielen K-Zeugen findet. Die Inkonzinnität (Präsens im Vordersatz, Imperf. im Nachsatz) ist erträglich: ‚wenn jemand . . . verkündet (wie es ja bei Euch geschehen ist), so nahmt ihr das (jedesmal oder die ganze Zeit) hin', vgl. Lzm. und das Beispiel Plato Apol. 33 A εἰ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν, . . ., οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα. Nun wird aber das ἀνείχεσθε von den Meisten (2) als Irrealis (oder Potentialis) aufgefaßt (pateremini vg.). Als Analogien führt man an Lk 17 6 εἰ ἔχετε πίστιν . . ., ἐλέγετε ἄν . . . (Vordersatz und Nachsatz wahrscheinlich beide potential), Joh 8 39 εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε (beides irreal; doch vgl. die Varianten), 19 11 ℵ οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν . . ., εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν (beide irreal; Variante εἶχες). Diesen Vorbildern entsprechend wird dann meist auch der Vordersatz irreal genommen. Die Entscheidung über die zwei Möglichkeiten ist sehr bedeutsam; denn sie bestimmt das Bild, das wir uns von dem Zustand in Kor. machen sollen. Bei realer Lesung und Fassung (1) ergibt sich, daß die Gegner nicht nur die Person des P. angreifen, sondern auch eine fremde Lehre einzuführen suchen, und dabei schon einen gewissen Erfolg erzielt haben, insofern die Gemeinde sie mindestens gewähren läßt. Im anderen Fall (2) wäre ein Einfluß der Falschprediger auf die Gemeinde (Nachsatz) oder überhaupt ein Auftreten von fremden Lehrern (Vorder- und Nachsatz) nur als drohende Gefahr ins Auge gefaßt. Zweifellos hat die erstere Fassung (Vorder- und Nachsatz real) die größeren Schwierigkeiten: wir stehen dann vor dem Rätsel, daß in Kor. eine Agitation erfolgreich im Gange ist,

die völlig der in Galatien gleicht, ohne daß P. es für nötig hält, auch das judaistische Evangelium anzugreifen. Folgende Gründe fallen gleichwohl für reales ἀνείχεσθε oder (besser) ἀνέχεσθε (1) ins Gewicht: 1) der präsentische, also doch wahrscheinlich nicht bloß potentiale Charakter des Vordersatzes; 2) der Zusammenhang mit V. 3 und 1 — beide Verse verlangen den Hinweis auf etwas Reales, 3) der reale Charakter des ganz analog gebauten Satzes V. 20 und 4) die grammatische Regel, daß ἄν beim Irrealis nur fehlt, wenn der Zusammenhang das Unwirkliche des angenommenen Falles ganz deutlich macht (Schm.). Dann bleibt noch die Wahl zwischen ἀνέχεσθε und (realem) ἠνείχεσθε. Das Imperfekt ist die schwierigere Lesart und nicht schlecht bezeugt; das Präsens kann nach V. 20 einkorrigiert sein. Es bleibt sachlich erträglich, wenn man ein ‘jedesmal’ oder ‘bis jetzt’ hinzudenkt. Hält man das für gewagt, dann muß man das Präsens lesen und die Einsetzung des Imperf. aus dem Streben erklären, die kor. Gemeinde von dem Tadel zu befreien, daß sie sich der Irrlehre hingegeben hätte (das Imperf. wäre dann als Irrealis gedacht). In beiden Fällen ist καλῶς ironisch zu fassen (wie in Mk 7$_9$); solch ein Ton ist dem Tenor des Ganzen durchaus nicht fremd, vgl. V. 5 τῶν ὑπερλ. ἀπ., V. 8 ἐσύλησα.

Alle sonstigen Versuche, die Schwierigkeiten in unsr. V. zu lösen, helfen uns nicht weiter. Hnr. faßt den Nachsatz als Frage und zwar als Gewissensfrage: . . . würdet ihr das billig ertragen? mit erwartetem Nein als Antwort. Die Lösung hat indes sprachliche Schwierigkeiten (der fragende Sinn hätte angedeutet werden müssen) und widerspricht dem Zusammenhang, insbesondere der V. 3 ausgesprochenen Befürchtung. Als Fragesatz will auch Reitz. (Mysterienrelig. ^{2}217) den Nachsatz nehmen, aber in der Form καλῶς ἂν εἴχετε; d. i. ‘stünde es dann wohl um euch’ = wäre das nicht Untreue gegen Christus, Unheil für euch? Ganz abgesehen von der mangelhaften (oder fehlenden?) Bezeugung des Textes, ist auch dieser Fassung der Zusammenhang (V. 3 und 5) nicht günstig. Originell, aber sehr künstlich ist der Vorschlag von P. Kirberg (Die Toleranz der Kor. Bonn 1910), im Vordersatz eine Aposiopese anzunehmen (‘denn wie, wenn wirklich . . .?’) und im Nachsatz ein με zu ergänzen: ‘mit Recht hattet ihr (mir gegenüber) Geduld’. Die Fassung scheitert daran, daß es unmöglich ist, die zwei Satzteile von einander zu trennen und den Nachsatz auf P. zu beziehen. Doch ist die Kritik, die K. an den bisherigen Erklärungen dieser crux interpretum übt, beachtenswert. Ein με will auch J. G. Machen The origin of Paul's religion (1921) 131 ff. ergänzen: wenn andere zu euch kommen und sich durch allerlei Ansprüche empfehlen, dann tut ihr gut, auch auf mich, auf meine Verteidigung zu hören. Hier wird zwar ein guter Anschluß an V. 5 (γάρ) gewonnen; aber die Eintragung ist unmöglich; ein so scharf gegen ὁ ἐρχόμενος kontrastierendes ‘mich’ hätte unbedingt ausgedrückt werden müssen.

Das Subjekt des Vordersatzes ὁ ἐρχόμενος gehört zu jenen andeutenden Bezeichnungen des Gegners und Gemeindeverstörers wie ὁ τοιοῦτος 10$_{11}$, ὁ ταράσσων Gal 5$_{10}$, ὁ συλαγωγῶν Kol 2$_8$; es sagt nur eben nichts über die Tätigkeit aus, sondern kennzeichnet die Person bloß als von außen kommenden Wanderprediger oder Abgesandten (Mt 11$_3$ = Lk 7$_{19}$ f. und vor allem Did. 12$_1$ f.). Ein tadelnder Sinn (‘Eindringling’) ist an sich in dem Worte nicht ausgedrückt, doch kann er nach 10$_{14}$ f. (vgl. bes. ὡς μὴ ἐφικνούμενοι und ἐφθάσαμεν) hineingelegt sein. ὁ ἐρχόμενος kann wie in Mt 11$_3$ eine Einzelperson sein; der Artikel kann indes auch generisch genommen werden (‘einer der ankommt’, vgl. Debr. § 263, 1). Auch im ersteren Fall könnte die Einzelperson ein Wortführer, das Haupt der Gesandtschaft sein, wäre also eine Mehrzahl von judaist. Sendboten nicht ausgeschlossen.

Die gefährlichen Gaben des fremden Gastes werden in einer charakteristischen Dreizahl zusammengefaßt: ein anderer Jesus, ein anderer Geist und ein anderes Evangelium. Diese Dreiheit: Jesus, Geist und Evangelium finden

wir sonst nicht, wohl aber: Gott, Jesus, Geist (s. zu 13 13), und die Zweiheiten: Jesus und der Geist, Jesus und das Evangelium Mk 8 35. Aus rhythmischen und aus sachlichen Gründen war P. wohl auf eine dreigliedrige Aussage aus; Dreiheit ist Vollheit: er wollte das Ganze des echten und des verkehrten Christentums aufzeigen. Die nächstliegende Dreiheit war: Vater, Sohn und Geist; aber da mit dem besten Willen den Gegnern noch nicht nachgesagt werden konnte, daß sie auch einen „anderen Gott" verkündeten (s. dagegen Justin Apol. 58 1), so mußte zur Abrundung ein geläufiges Glied aus einer anderen Reihe zusammenfassender Größen eingefügt werden. — Das Verwerfliche wird einmal durch ein ἄλλο oder ἕτερον, sodann durch Relativsatz (= 'nicht von uns' bzw. 'noch nicht bei euch') angezeigt. P. begnügt sich leider mit der Feststellung, daß die Predigt der Gegner „abweicht" von der seinen und von der durch ihn geleiteten Bekehrung der Gemeinde. Seine Predigt und ihre Wirkung gilt ohne weiteres als Norm. Eines Anderen Predigt ist ohne weiteres gerichtet, wenn deren Abweichung von der ap. Lehre behauptet werden kann, Apg 4 12 I Tim 1 10 f. Wenn er zu Jesus ἄλλον und zu den beiden anderen Größen ἕτερον setzt, so soll damit in keiner Weise die Abweichung im ersten Fall als weniger gewichtig bezeichnet werden; er wechselt einfach mit den Ausdrücken, wie er es auch I 12 9 f. tut; die Verbindung εὐαγγ. ἕτερον ist ihm auch nach Gal 1 6 geläufig, und πνεῦμα ἕτερον las er Nu 14 24.

An sich ist ἕτερον schärfer als ἄλλο und im Sinne von 'andersgeartet, abweichende unvereinbar' gebräuchlicher, vgl. einerseits ἄλλον παράκλητον Joh 14 16, andrerseits ἕτεροι θεοί Dt 5 7 u. ö., ἕτ. νόμον Röm 7 23, ἑτέρως φρονεῖτε Phil 3 15, I 15 40 f., ἑτεροδιδασκαλεῖν I Tim 1 3 6 3, ἑτεροζυγεῖν II Kor 6 14, weiter Hebr 7 11. 13 Apg 23 6; aus der klass. Lit. vgl. vor allem Xenoph Memor. I 1, 1 ἕτερα καινὰ δαιμόνια. Gleichwohl ist die freie Vertauschung sehr gebräuchlich, vgl. noch Gen 8 10 u. 41 3 Ex 8 10 u. 20 3, Apg 4 12 οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία, οὐδὲ γὰρ ὄνομα ἔστιν ἕτερον κτλ., Mk 4 5—9 Mt 13 5—8 neben Lk 8 6—8, vor allem als treffende Parallele Justin Apol. 58, 1 (von Marcion) ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν, Dial. 24 1 67 10; s. auch ἑτερόγλωσσος I 14 21 neben ἀλλόγλωσσος Ez 3 6. In diesem Sinn ist Trench-Werner Synonyma 226 ff. zu berichtigen. Vgl. noch Robertson Gr. 74 f., Burton Comm. on Gal. 420 f., H. Schmidt Synonymik der griech. Sprache IV 559 ff. Daß die Prädikate ἄλλον und ἕτερον ohne weiteres eine Verurteilung enthalten, ergibt sich aus den Relativsätzen, wie aus Gal 1 6 (vgl. auch Apg 4 12 I Tim 1 10 f.). Die Möglichkeit, daß einmal ein neues und besseres, richtigeres Ev. gepredigt werden könnte (Schl.), kann P. nicht erwogen haben. Auch die Meinung, daß das „andere Ev." eigentlich den Namen „Ev." nicht verdiene (vgl. Gal 1 6), ist hier nicht angedeutet. Wohl ergibt sich auch hier, wie aus Gal 1 6, daß auch die Judaisten ihre Lehre ein „Ev." nannten, dieser Ausdruck also kaum paulin. Prägung sein kann, s. Werner Paulin. Einl. im Mk. (1923) S. 103.

Eine Schwierigkeit macht das λαμβάνετε im zweiten Glied, das dann auch zum dritten zu ergänzen ist; gewiß hat die Verbindung πν. λαμβάνειν eine passive Nuance, vgl. Apg. 1 8; aber sie setzt doch eine gewisse innere Bereitschaft voraus, vgl. Joh 14 17, und noch mehr gilt das von εὐαγγ. λαμβ. Dann ist aber das ἀνέχεσθαι des Nachsatzes bereits vorausgenommen. Ich glaube daher (mit Cr. u. a.), daß λαμβάνετε nach Analogie von κηρύσσει—ἐκηρύξαμεν hier interpoliert ist[1]; die Verbindung πν. κηρύσσειν kommt zwar sonst nicht vor (auch daher wohl die Interpolation), folgte hier aber einfach aus der Zusammenordnung mit Ἰησ. und εὐαγγ. Im Übrigen gebraucht P. hier stehende Wendungen seiner Missionspredigt, vgl. Jesus oder Christus als Objekt des κηρύττειν 1 19 4 5 I 1 23 15 12 Phil 1 15 I Tim 3 16, das Ev. Gal 2 2 Kol 1 23 I Thess 2 9, πν. λαμβάνειν Gal 3 2 Röm 8 15, δέχεσθαι εὐ. oder dgl. I Thess 1 6 2 13. Der Plural in ἐκηρύξαμεν bezieht sich hier sicher auch auf die Mitarbeiter, vgl. 1 19 I 9 11 (J. Weiß z. St.).

Die Allgemeinheit der Wendungen bringt es nun mit sich, daß wir uns von dem Inhalt der Predigt der Gegner kein deutliches Bild machen können;

[1] Analog ist die Zufügung λαμβάνεται im dritten Glied in GgF.

auch die Beziehungen zum Gal helfen uns nicht sehr weit: Gegen einen „anderen Jesus" oder gar gegen einen „anderen Geist" wird in Gal nirgends polemisiert; nur das „andere Ev." kommt auch da vor 1₆ und wird eingehend widerlegt, und man ist danach geneigt, dies „Evangelium" der Werke, das die durch Christi Tod erwirkte Gnade nicht geltend macht, auch den in Kor. aufgetretenen Irrlehrern zuzuschreiben. Anhaltspunkte dafür bietet C aber nur noch in V. 22 (die Gegner pochen auf ihre jüdische Herkunft, vgl. Phil 3₂ff.), vielleicht auch in V. 15 (s. u.); in A kann die Vergleichung der zwei διαθῆκαι 3₄ff. der Widerlegung eines solchen judaistischen Evangeliums dienen; nur fehlt dort jede anti-judaistische Note, ebenso auch in der Darlegung der Erlösungslehre 5₁₈ff. (s. o. S. 131. 200). Anspielungen auf einen „anderen Jesus"[1] finden sich sonst in C nicht; im Gegenteil muß P. anderwärts 10₇ 11₂₃ versichern, daß „auch er" zu dem Christus gehört, dem jene dienen. In A ließe sich vor allem aus 5₁₆, weiter aus 1₁₉ 3₁₇f. 4₃f. erschließen, daß in Kor. ein anderer Jesus gepredigt wurde, der nicht die pneumatische Weite und Fülle des paulinischen Christus besaß, sondern sarkisch, also menschlich, jüdisch gebunden war, und der sich nicht in der Kraft der Erneuerung, in heiligender mystischer Erkenntnis und Erleuchtung den Seinen erwies. Aber an keiner der Stellen ist ausdrücklich gesagt, daß der Christus einem „anderen Jesus" entgegengestellt wird. Gleichwohl wird hier die Predigt eines solchen in Kor. vorausgesetzt, und zwar zeigt die Nennung Jesu, daß die Gegner keineswegs einen „Messias" und ebensowenig einen in ihrer Phantasie gebildeten himmlischen Christus predigten, sondern den geschichtlichen Jesus meinten. Vollends von einem „anderen Geist" hören wir in der Polemik (in II Kor wie in Gal) sonst nirgends; vielmehr ist die Gegenseite gemeinhin damit charakterisiert, daß sie keinen Geist hat, sondern im Fleisch, im Buchstaben, in der Blindheit und im Tode verharrt 3₆ 4₃f. 5₁₆ Gal 3₂f. 4₆ Phil 3₃. Einzig Röm 8₁₅ spricht P. von einem πνεῦμα δουλείας im Gegensatz zu dem πν. υἱοθεσίας, und so ähnlich kann er auch hier den Unterschied empfunden haben, vgl. 3₁₇b; verwandt ist die Hervorhebung des πν. τοῦ κόσμου im Gegensatz zu dem πν. ἐκ τοῦ θεοῦ 1 Kor 2₁₂ (dagegen ist das πν. κατανύξεως Röm 11₈ trotz 3₁₃ 4₄ hier nicht vergleichbar).

Lütgert Freiheitspredigt 62ff. zieht aus der gegenüber Judaisten auffälligen Hervorhebung des Geistes einen weiteren Beweis für seine These, daß der ἐρχόμενος kein Judaist, sondern ein Gnostiker war, der den Anspruch machte, auch Geist und zwar höheren Geist zu geben. Auch diese Auffassung ist an sich möglich und kann mit unserer Auslegung von 5₁₆ 10₃.₇ 12₁₂ verglichen werden; doch spricht gegen sie, daß dann auch in dem ἄλλος Ἰησοῦς der mystische transzendente Christus der Spiritualisten stecken müßte und P. dann wahrscheinlich Χριστόν gesagt haben würde; auch ist mir wahrscheinlicher, daß die Gnostiker in Kor. bodenständig waren, s. noch Einl. S. 25f. und zu V. 22.

P. setzt somit das Ganze der gegnerischen Predigt dem Ganzen der ap. Predigt entgegen und verwirft es radikal; in jedem Teil ist jene „anders", also falsch; bloße Unvollkommenheit oder teilweise Übereinstimmung wird nicht zugestanden; die Verdammung der Missionare als Pseudoapostel und Satansdiener V. 13–15 bereitet sich vor.

Warum verzichtet er nun aber, anders als in Gal und trotz der V. 3 ausgesprochenen Befürchtung, auf einen genaueren Nachweis dieses Andersseins und des alleinigen Rechtes seines Evangeliums? Hierauf kann nur Folgendes geantwortet werden: 1) handelt es sich an uns. St. um eine Nebenbemerkung, die einen einführenden

[1] G vg. Ambst. arm. Χριστὸν vgl. Justin Apol. I 58.

Gedanken stützt: wenn ihr die Eindringlinge hinnehmt, die euch etwas für euch selbst Fremdes bringen, dann müßt ihr mich, der euch euer eigenes Christentum gebracht hat, erst recht hinnehmen; 2) scheinen die Gegner in Kor. mit noch größerer Gehässigkeit als die in Gal. die ap. Autorität des P. und die Unbescholtenheit seines sittlichen Charakters angegriffen zu haben, so daß er begreiflicherweise vor allem gegen diese Verleumdungen zu Felde zieht. Auch dadurch, daß sie andererseits 3) wohl stärker als die in Galatien ihre eigene Würde und Legitimität den Hörern vor Augen hielten (10 7. 12 ff. 11 5 f. 21 ff.), haben sie eine persönliche Polemik herausgefordert. 4) läßt sich annehmen, daß die Gegner ihre spezifisch judenchristlichen Lehranschauungen zwar nicht verschwiegen haben, aber doch in der Geltendmachung ihrer Forderungen vorsichtig gewesen sind, da die Mentalität der kor. Gemeinde dafür nicht geeignet war; 5) ist es sehr wahrscheinlich, daß die Gemeinde in Kor. die fremden Prediger zwar gewähren ließ, ihnen Gelegenheit zur Predigt und den materiellen Unterhalt gewährte und sich von Kritik enthielt, daß aber ein allgemeiner und bewußter Übergang zu dem neuen Ev. in vollem Bewußtsein eines Abfalls vom paulinischen Ev. (cf. Gal 1 6) noch nicht stattgefunden hat; es steht nicht einmal fest, daß die Kor. den andersartigen Charakter der neuen Predigt deutlich begriffen hatten; P. hat noch das Vertrauen, daß das was sie einst von ihm „empfangen" und angenommen haben, bei ihnen noch gilt[1]. Übrigens kommt er am Schluß des Briefes 13 5 auf die hier angedeutete Gefahr doch noch einmal zurück (s. z. d. St.).

IIb. Abschweifung: Verteidigung seiner Ebenbürtigkeit und insbesondere seines Verzichts auf Unterstützung in Korinth mit heftigem Ausfall gegen die „Satansdiener" **V. 5—15.**

So sehr auch dieser Abschn. um seines apologetischen und polemischen Tones willen in den Zusammenhang sich einfügt, so ist er doch an dieser Stelle als Abschweifung zu bezeichnen, da er noch nicht eigentliche „Narrenrede" darstellt, auch keinerlei „Zumutung" an die Gemeinde voraussetzt, vielmehr ganz im Stil von K. 10 gehalten ist (das „Rühmen" ist hier mehr Verteidigung) und schließlich in einen polemischen Ausfall ausläuft (V. 13 bis 15). Auch der Anschluß von V. 5 an V. 4 bzw. 1—4 ist schwierig ausfindig zu machen. Dennoch ist hier an Umstellungen nicht zu denken[2]; V. 16 klingt wie eine Rückkehr zum Hauptgedanken, auch werden die Motive dieser Abschweifung am Schluß der Narrenrede 12 11 ff. wieder aufgenommen: 12 11b = 11 5, 12 13 = 11 7–11; es bestand also für P. zwischen dem Narrenruhm und den Gedanken der Abschweifung ein Zusammenhang. Und dieser ist nicht schwer zu erkennen. Zweimal wird nämlich auch in der Abschweifung das Motiv des Selbstruhms angeschlagen: in der Behauptung seiner Ebenbürtigkeit (V. 5 f.) und in der Erörterung über seinen Verzicht auf Unterhalt V. 7 ff., vgl. bes. V. 10.

IIbα) Von der Ebenbürtigkeit des P. **V. 5. 6.** Allerdings erscheint der Übergang von V. 4 zu **V. 5 f.** (γάρ) recht unklar. Von der Ebenbürtigkeit des Ap. ist in V. 1—4 keine Rede, am wenigsten in V. 4. Es muß ein sehr wichtiger Zwischengedanke ergänzt werden: 'also bitte, laßt euch mein Auftreten dann auch gefallen'. Erst in der Wiederaufnahme seiner „Einleitung zur Narrenrede" spricht P. das deutlich aus: V. 18—21 (V. 20 = V. 4). Ein Analogon zu V. 18, ein Wort wie 21b ist also zwischen V. 4 und 5 übersprungen oder ausgefallen, und erst diese Ergänzung, die wir in Gedanken machen müssen, rechtfertigt das γάρ.

Hätte P. nach V. 4 eigentlich fortfahren wollen 'aber wenn ich komme, dann beginnt ihr zu kritisieren' (s. o. S. 325), dann wäre weiter noch zu ergänzen 'nun, dagegen protestiere ich' oder dergl. Die Unstimmigkeit, die sich hier ergibt, hat Hagge (Z. prot. Th. 1876) dazu bestimmt, I 15 zwischen V. 4 u. 5 einzuschieben. I 15 1 ff.

[1] Die Streichung des λαμβάνετε ist hierfür allerdings nicht unwesentlich.

[2] An sich würde V. 5 ff., namentlich V. 6, trefflich an 10 11 anschließen; auch 7—11 stände da gut. Nur V. 12—15 kann des schärferen Tones wegen nicht gut dem Abschn. 10 12–18 vorangegangen sein.

schließt in der Tat an II 11₄ an, II 11₅ jedoch weniger gut an I 15₅₈. Andere Ergänzungen s. bei Mr.-Hnr., vgl. auch die Erörterung bei Schm.

Sehr gut würde V. 5 auch als Begründung an V. 1a oder 1b anschließen (Weizs. J. deutsch. Th. 1876, 637ff.); das wäre aber im vorliegenden Text nur möglich, wenn wieder einmal (zwischen V. 4 und 5) eine Diktierpause eingetreten wäre. Die Schwierigkeit wäre zu umgehen, wenn wir statt γάρ mit B δέ lesen wollten (so B. Weiß): ich halte mich jedoch für ebenbürtig und (was selbstverständlich daraus folgt) verlange dasselbe von euch, was ihr jenen leistet. Aber dies δέ muß wohl für erleichternde Korrektur gehalten werden.

Wir haben bereits die wichtige Voraussetzung gemacht, daß die ὑπερλίαν ἀπόστολοι (hier und 12₁₁) und ὁ ἐρχόμενος V. 4 ein und dieselbe Gruppe bezeichnen, und damit die andere Deutung, die in der Wendung eine ironische Titulierung der Urapostel sieht, stillschweigend abgewiesen. An sich wäre eine solche Bezeichnung der Urapostel in einem polemischen Erguß dem P. wohl zuzutrauen; sie träfe ausgezeichnet das gegnerische Urteil, daß ihm sein Apostolat „von Menschen" übertragen sei (Gal 1₁) und daß diese Menschen eben die ihm „über"-geordneten Apostel in Jerusalem seien. Demgegenüber scheint der Ausdruck für die nach Kor. gekommenen Prediger oder Ap. reichlich stark, da sich diese kaum den Uraposteln gleichgeordnet, vielmehr sich als deren Sendlinge ausgegeben haben werden.

Die Gleichung Überap. = Urap., schon von Chrys. und von den altprotest. Theologen vorgetragen, wurde von Baur übernommen und zu einem Stützpunkt seiner Gesamtauffassung gemacht, vgl. Paulus ¹294. ²I 309ff.; s. auch Hilg. Weiter vertraten sie Hausr., Hnr., Schnd., Hltzm., Holst., v. Man. Während die meisten Neueren sie ablehnen (auch Pfleid. Urchr. ²I 127 und Schm.), sind doch Reitz. Myst. ²218f., Holl S. Berl. Ak. 1921, 925. 936, Ed. Meyer a. a. O. III 456 und Schl. wieder für sie eingetreten; s. noch Ltzm.² zu 11₁₃.

Wir müssen indes die Gleichung ὑπερλ. ἀπ. = Gegner in Kor. übernehmen, weil 1) sonst ein Zusammenhang zwischen V. 4 und 5 völlig abgeschnitten wird, weil 2) die Konzession V. 6a nicht recht auf die Jünger Jesu passen will und weil 3) die Wiederholung in 12₁₁ deutlich auf die große Auseinandersetzung in V. 21ff. zurückweist, wo die Ebenbürtigkeit des P. in einem Vergleich mit den Gegnern, und nicht mit den Uraposteln nachgewiesen wird (s. z. St.). Auffallend bliebe auch das Fehlen jeder Einschränkung der Kritik und jeder Anerkennung ihrer vorhandenen Würde. Wir haben dann natürlich anzunehmen, daß auch die Gegner in Kor. sich „Apostel" nannten, in dem weiteren, gelegentlich auch von P. anerkannten Sinn, der alle selbständig arbeitenden, nur von Gemeinden ausgesandten (jedenfalls nicht einem einzelnen Ap. als „Diener" beigesellten) Missionare des Urchristentums umfaßt (s. o. S. 267), und weiter, daß sie in Kor. ihr Apostolat gegen das des P. ausspielten und gewisse Kennzeichen geltend machten, die bei ihnen zutrafen, dem P. aber abgingen.

Unsicher, doch möglich ist, daß sie sich genauer als „Apostel" der Jerusalemer Urgemeinde bezeichneten. Dann wären sie den Hetzaposteln zu vergleichen, die die Juden von Jerusalem aussandten, um die Diaspora vor dem Christentum zu warnen, vgl. Justin Dial. 17₁ 108₂, Euseb. Comm. in Js. 18₁ (Migne Gr. 24, 213; s. auch schon Apg 28₂₁). Dabei bleibt die Rolle, die die Urapostel bei dieser Agitation spielten, ganz im Unklaren, da P. sich an keiner Stelle deutlich auf sie bezieht und insbesondere jede Rückbeziehung auf die Kephas-Gruppe in II fehlt. Deutlicher ist, daß diese „Ap." mit ihren Ansprüchen Eingang bei den Kor. gefunden haben, und daß ihre Autorität auch von den Kor. dem P. entgegengehalten worden ist. Demgegenüber erklärt P. hier (und 12₁₁), daß er nach seiner Selbsteinschätzung in nichts hinter jenen zurückstehe, also zum mindesten auch den Namen Apostel verdiene.

λογίζομαι zur Einführung eines Bekenntnisses ſ. auch Phil 3 13 Röm 8 18. Das Perfekt hat hier beinahe präſentiſche Bedeutung, vgl. Hebr 4 1; Raderm. Gr. 124 f. Mit der Bildung ὑπερλίαν vgl. etwa ὑπεράγαν II Makk 10 34 13 25 (beide Worte ſind Adverb zu ὑπέρμεγας), auch ὑπερεκπερισσοῦ I Theſſ 3 10 5 13, ὑπέρευ. Die Lateiner überſetzen meiſt magnis apostolis; Ambſt. qui valde sunt apostoli; in F iſt supra modum über ὑπερλ. geſchrieben. S. noch Hnr. S. 40.

Zu μηδὲν ὑστερεῖν vgl. Plato Rep. VI 484 d τοὺς ἐγνωκότας μὲν ἕκαστον τὸ ὄν, ἐμπειρίᾳ δὲ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας, μηδ' ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας. Zum Gebrauch von μή mit Inf. nach einem Verbum des Meinens, ſ. Moulton Einf. 270.

Zum näheren Erweis der Gleichwertigkeit ſtreift P. in V. 6 abermals einen heiklen Punkt, ſeine Ungeſchultheit im „Worte", die ihm als ein ὑστέρημα vorgehalten wurde, vgl. 10 10 ὁ λόγος ἐξουθενημένος, I 2 4. Auch ἰδιώτης τῷ λόγῳ iſt wohl eines der Schlagworte, das die Gegner im Munde führten, um P. in den Augen der Kor. klein zu machen. Doch brauchte nicht erſt ein ἐρχόμενος ſie darauf zu hetzen; der hier vorliegende Mangel war in Kor. ſchon längſt gefühlt worden (vgl. I 1 18 ff.). P. gibt den Mangel zu (εἰ δὲ καὶ hat einſchränkende Bedeutung), fügt aber gleich hinzu, daß das nur für die „Rede" gilt. Er wird den Mangel nicht ſchwer genommen, vielleicht ſogar als Vorzug empfunden haben — ſchwebt ihm doch offenbar auch hier der Gegenſatz zwiſchen dem Sophiſten und dem echten Weiſen und Gnoſtiker vor[1].

Über ἰδιώτης 'Laie, Ungebildeter' ſ. J. Weiß Komm. S. 330; bei Epictet (ſ. den Index bei Schenkl) iſt ἰδ. meiſt der im Denken und in der Philoſophie noch Ungeſchulte; vgl. noch Diodor Sic. I 2 6 τούτῳ (sc. λόγῳ) γὰρ οἱ μὲν Ἕλληνες τῶν βαρβάρων, οἱ δὲ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων (= ἰδιώτων) προέχουσι. S. auch Reitz. Myſt. ²158, M. M. Doc. 299, Dio Pruſ. Or. XII 16 (ſ. u.). Ein ganz ähnliches Urteil bei Juſtin Apol. 14 5 über Jeſus! Origenes bei Euſ. KG VI 25 11 gloſſiert das τ. λόγ. mit τῇ φράσει und erläutert es weiter mit dem Urteil über Hebr: συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα. Übrigens kennt natürlich auch das Judentum den Gegenſatz von 'Privatmann, Ungeſchulter, Laie' und 'Gelehrter, Weiſer', ſ. z. B. pal. Sanh. 7, 16 (הֶדְיוֹט und חָכָם) ſ. Strack Jeſus, D. Häretiker u. d. Chriſten 1910 S. 9; vgl. auch Apg 4 13! Eine entgegengeſetzte Charakteriſtik ſ. Ariſtoteles bei Plutarch Alex. 54 p. 695 Καλλισθένης λόγῳ μὲν ἦν δυνατὸς καὶ μέγας, νοῦν δὲ οὐκ εἶχεν.

Rätſelhaft erſcheint uns das Urteil, einſchließlich der eigenen Zuſtimmung des P., freilich inſofern, als wir mit zunehmender Deutlichkeit ein bedeutendes Maß rhetoriſcher Schulung bei ihm wahrnehmen und im Gegenſatz zu P. vielmehr die Urapoſtel als ἰδιῶται τῷ λόγῳ anſehen, vgl. Apg 4 13 und dazu Pſ.-Klem. Rec. I 62 tum praeterea arguebat me temeritatis, quod cum essem ipse imperitus, piscator et rusticus, officium subire doctoris auderem. P. ſcheint hier ganz mit den Urapoſt. auf eine Linie zu rücken, und man iſt verſucht, die Verteidigung des Petrus in Rec. I 62 auch auf ihn zu beziehen; die Beweisführung iſt nun gewiß mit der paulin. verwandt (vgl. insbeſ. 4 7), aber doch nicht identiſch. Denn gerade die rabbiniſche Schulung, die „Petrus" hier meint, beſaß P., der Schüler des Gamaliel, in hohem Maße; und in ihr war er den Urapoſt. ſicher überlegen (auch darum können die ὑπερλ. ἀπ. nicht mit den Urap. identifiziert werden) und den paläſt. Gegnern mindeſtens gewachſen.

Dann muß der Gegenſatz alſo doch die griechiſche Rhetorik betreffen. Das Prädikat ἰδ. τ. λ. kann dann aber für P. nur relative Geltung haben und muß zu einem noch höheren Maß rhetoriſcher Schulung und insbeſondere zu einer Hervorkehrung der rhetoriſchen Form auf Koſten des Gehaltes an

[1] Sehr hübſch iſt eine Erfindung bei Pſ.-Seneca Ep. ad Paulum 7, nämlich der Rat des ſtoiſchen Gelehrten: vellem itaque, cures et caetera, ut maiestati earum (sc. literarum) cultus sermonis non desit.

wirklicher Weisheit in Beziehung gesetzt werden. Die Gegner können also auch keine einfachen Juden aus Jerusalem gewesen sein, sondern nur Männer, die irgendwie noch tiefer als P. in rhetorische Dialektik eingedrungen waren und ihre dialektischen Künste zum Staunen der Kor. reichlich spielen ließen. Es werden dann aber keine hebräischen, in Palästina aufgewachsenen Judenchristen gewesen sein, sondern ursprünglich Diasporajuden, die etwas griechische Bildung nach Jerusalem gebracht hatten, sich aber nach ihrer Bekehrung nicht etwa der freieren Richtung des Stephanus und P. anschlossen, sondern, wie sie etwa aus den hellenistischen Synagogen, mit deren Mitgliedern Stephanus sich herumstritt (Apg 6 9 ff.), hervorgegangen sein könnten, so werden sie fanatische Juden geblieben und als solche Verehrer der jüdischen Vorrechte auch in der christlichen Gemeinde und Gegner des Ap. geworden sein (vgl. Menz.). Daß sie dem P. in jeder Beziehung überlegen waren, braucht nicht angenommen zu werden. Es genügt die Annahme, daß sie im Vortrag mit äußeren Mitteln mehr Eindruck auf die Hörer machten, vgl. $10_{2.10}$.

In jedem Fall erklärt P., daß ein etwaiger „Mangel" auf rhetorischem Gebiet durch seine Begabung auf dem der „Erkenntnis" ausgeglichen werde; hierin ist er kein „Laie", vgl. $11_{18}-21_{6}$, bes. $2_{4-6.13}$ und J. Weiß dazu.

Die Überzeugung des P., daß man tiefere Erkenntnis erlangen und besitzen könne, ohne zuvor und ohne dabei rhetorisch, schulmäßig gebildet zu sein, schlägt freilich den Grundanschauungen des Hellenismus ins Gesicht und wird auch von den bildungsstolzen Kor. nicht ohne weiteres akzeptiert worden sein. Es ist namentlich Philo, der immer wieder betont, daß die rhetorisch-philosophische Propädeuse die unumgängliche Vorbereitung für die höchsten Offenbarungen und Erkenntnisse ist (vgl. etwa Leisegang D. heil. Geist I 155 ff.); s. auch den Pythagoräer bei Justin Dial. 2_{4}. Demgegenüber verkündet P. eine Gnosis, die an keine „Vorbildung" gebunden ist.

Eine interessante Parallele ist der Gegensatz des Josephus zu Justus von Tiberias. Jos. muß zugeben, daß sein Konkurrent nicht ἄπειρος ἦν παιδείας τῆς παρ' Ἕλλησιν (= nicht ἰδιώτης τῷ λόγῳ), nennt ihn aber einen Demagogen, der γοητείᾳ καὶ ἀπάτῃ τῇ διὰ λόγων die richtigen Einwürfe seiner Gegner niederzuschlagen wisse (Vita 9 § 40); und obschon er von sich selber rühmend zu berichten weiß, daß er sich eingehend mit der griechischen Sprache und Grammatik befaßt habe, so schließt er sich doch ganz dem Urteil seiner Volksgenossen an, wonach nicht denen „Weisheit" nachgerühmt wird, die viele heidnische Sprachen gelernt haben (καὶ γλαφυρότητι λέξεων τὸν λόγον ἐπικομψεύοντας fügt cod. A hinzu, was Niese tilgt), sondern allein denen, die das Gesetz gründlich kennen und den Sinn der heiligen Texte auszulegen vermögen (vgl. ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει) Ant. XX 12, 1 § 264. Ähnlich der Gegensatz zwischen Sprachkenntnis und Sachkenntnis c. Apion. I 5 § 27: in jener, nicht in dieser sind die griechischen Schriftsteller den jüdischen über. Etwas anders, doch auch noch zu vergleichen Ant. XIV 1, 1 § 2 f.: Jos. will, soweit ihm das möglich, die Schönheit des Ausdrucks und den Schmuck der Rede nicht vernachlässigen, aber höher steht ihm die Genauigkeit und Richtigkeit der Darstellung.

Eine zweite bedeutsame Parallele ist die sog. προσποίησις ἰδιωτισμοῦ bei Dio v. Prusa in seiner nachsophistischen Periode (H. v. Arnim Leben und Werke des Dio v. Pr. 1898, 443 ff.), zu finden in den Reden 35 und bes. 12, wo er sich K. 13 ff. im Unterschied von den Sophisten einen ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀδολέσχης nennt, der keinerlei „Kunst" verstehe, auch nicht etwa die ῥητορικὴ oder κολακευτικὴ δύναμις, auch nicht δεινὸς ξυγγράφειν sei. Dieser Beleg bestätigt uns, daß auch bei P. das ἰδ. τ. λ. nur cum grano salis genommen werden darf. Vgl. zu dem Problem die Leipziger Dissert. von Ch. W. Thalemann De eruditione Paulli apostoli judaica, non graeca 1769, worüber K. Aner in der Harnack-Ehrung (Lpzg. 1921 S. 366 ff.) referiert. Aus neuerer Zeit vor allem Bultmann D. Stil d. paulin. Pred. 1910; H. Böhlig Die Geisteskultur von Tarsus 1913, 154 ff.; P. Wendland Die urchristl. Literaturformen 276 ff.; E. Toussaint L'hellénisme de l'apôtre Paul 1921, 255 ff.; H. Leisegang Der Ap. P. als Denker 1923.

Zur Begründung scheint er nun in **V. 6b** den Tatsachenbeweis anzu-

führen, sofern wir nämlich ἀλλ' ἐν παντὶ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς lesen und mit Schm., Gdt., Ltzm.[1], Plr. als Objekt γνῶσιν bzw. αὐτήν, oder (mit Ltzm.[2]) τὸ μυστήριον τῆς γνώσεως oder τῆς πίστεως (vgl. 2 14 Kol 4 3) hinzudenken oder eine derartige Ergänzung als ausgefallen hinzusetzen. Dabei kann man dann bei scharfer Auslegung ἐν παντί (Neutr.) auf volle Enthüllung der Erkenntnis (im Gegensatz zu teilweiser Vorenthaltung Apg 20 27 Joh 15 15) beziehen und ἐν πᾶσι (Masc.) auf Mitteilung an alle Glieder der Gemeinde (vgl. Joh 18 29; dagegen freilich s. 1 2 6 3 1, worauf der hier zugrundeliegende Vorwurf gefußt haben könnte; vgl. Schnd.). Doch könnte auch eine rhetorische Formel vorliegen, die nicht gepreßt werden darf.

φανερωθέντες E K ist sicher Korrektur, ebenso φανερωθείς D* vg. Ambst.; auch der Zusatz ἑαυτούς M boh. sah. (boh. sah. ohne εἰς ὑμᾶς) arm. ist Textinterpolation. ἐν πᾶσι fehlt in GF Ambst. pesch., ἐν παντί in f vg.; eine der Wendungen könnte also Zusatz sein (Bousset, Schm.), doch ist die Streichung leichter zu erklären als die Zufügung. Zum Übergang vom Sing. zum Plural vgl. 1 23 f. 5 11 f.

Sicher ist diese Auslegung jedoch nicht. Es kann auch ein zu V. 7 ff. überleitendes Objekt ausgefallen sein, etwa ἀμέμπτους ἡμᾶς (Reitz. Myst.rel. [2]218). Dann hätte P. den Besitz apostolischer Gnosis nur eben gestreift, um rasch auf einen zweiten, ihm vorgeworfenen „Mangel" einzugehen, seinen Verzicht auf die dem Ap. zustehende Unterstützung.

IIbβ) **V. 7—11. Des Apostels Verzicht auf Unterstützung in Korinth.**

Während P. in der I 9 zur Sache gegen seine „Kritiker" geführten „Apologie" (I 9 3) zunächst auffallend breit sein „Recht" auf Unterhalt erweist (I 9 4—14), um dann mit kräftigen Worten zu versichern, daß er auf dieses Recht verzichtet und nicht gesonnen ist, seine Haltung zu ändern (I 9 15—18) — ohne daß deutlich wird, ob diese Ablehnung schon damals in Kor. abfällige Kritik herausgefordert habe, wird in der parallelen Ausführung in II das ap. Recht gar nicht mehr angerührt; das Thema ist ausschließlich der Verzicht: wir erfahren, welche Urteile die Kor. darüber fällten (V. 7. 8. 12 16), wie P. den Tatbestand umschreibt (V. 7—9) und wie er der unfreundlichen Kritik sich erwehrt (V. 7. 11) und zugleich zu verstehen gibt, daß er noch immer nicht daran denkt, den Wünschen nachzugeben (V. 10).

Von „Gegnern", die nicht direkt mit Gemeindegliedern zu identifizieren wären, fehlt in 7—11 jede Andeutung. Die Gemeinde brauchte auch gar nicht erst von auswärtigen Hetzern auf den peinlichen Umstand aufmerksam gemacht zu werden. Wenn sich die Kritik nicht schon vor Abfassung von I 9 gegen diesen Punkt gerichtet haben sollte, so kann sie eben durch die „Apologie" in I 9 15 ff. geweckt worden sein. Die Stimmung, die unser Abschn. voraussetzt, wäre mit der in A bezeichneten allenfalls zu vereinigen, wenn man die Beschreibung des mächtigen Eifers der Gemeinde in 7 7 ff. ausschaltet und sich ganz auf die herzlichen Versicherungen seiner Liebe und seiner Unschuld 6 11—13 7 2—4 beschränkt. Diese letztgenannten Auslassungen in A sind in der Tat mit unserem Abschn. nahe verwandt; sie ergänzen ihn geradezu, da sie einige positive Versicherungen bringen, die wir hier vermissen. Auf die Stimmungsverwandtschaft in diesen zwei Abschn. müßten die Verteidiger der Einheit von II sich vor allem berufen. Doch kann dieser kurze Abschn. das Ganze nicht retten. Wenn wir genötigt sind, in C eine spätere Phase des Konflikts zu erkennen, dann lehrt uns die Ähnlichkeit der beiden Abschn. verstehen, wie trotz der scheinbaren Beruhigung, die durch Titus erreicht worden war, eine Spannung von neuem entstehen konnte.

Die lebhaft gestellte Frage **V. 7** führt sofort in medias res. Die Wortsetzung „oder habe ich eine Sünde begangen ..."[1] verlangt, daß eine Be-

[1] Für ἢ haben G it. vg. ἢ μή (aut numquid), vgl. Debr. § 440, 1.

zeugung seiner Unbescholtenheit vorausgegangen ist. Wenn in V. 6 von der γνῶσις die Rede war, ist dem nicht völlig entsprochen; wir vermissen eine Erklärung, wie wir sie in 7₂ (οὐδένα ἠδικήσαμεν), 1₁₂ oder auch 5₁₂ lesen; vgl. auch 14₄. Wer die Ergänzung ἀμέμπτους ἑαυτούς ablehnt oder für ungenügend hält, muß annehmen, daß zwischen V. 6 und 7 mindestens ein Übergangsgedanke ausgefallen ist. Ob der Ausdruck ἁμαρτία (Sünde oder Fehler, vgl. ἀδικία 12₁₃) von den Kor. stammt, muß unsicher bleiben; jedenfalls hat man die Verzichtleistung getadelt und daraus auf mangelnde Liebe geschlossen (V. 11): das ist mit ἁμ. gemeint, das hier, wie bei P. nur noch Röm 4₈, die Einzelsünde bezeichnet. Der Ausdruck kann auch von P. selbst herrühren, der sicher selbst in ernster Gewissensprüfung die Frage sich vorgelegt hat: ob sein Verhalten nicht doch eine „Sünde" war, etwa Mangel an Liebe zu der Gemeinde oder Übertretung des Herrengebotes 1 9₁₄ (Titius Seligkeit II 11). — Wie er sich demgegenüber rechtfertigt, deutet er, ehe er die Sache selbst bei Namen nennt, in den eingeschobenen Worten an: ἐμαυτὸν ταπεινῶν, ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε. Das nähere Objekt zu ἁμαρτίαν ποιεῖν 1 Petr 2₂₂ 1 Joh 3₉ kann entweder mit Partizip Apg 11₃₀ Mk 11₅ oder mit ὅτι-Satz konstruiert werden; P. verbindet beide Möglichkeiten, um neben der Sache gleich ihren Sinn und den Unsinn der Anklage herauszustellen. Die beiden Beschreibungen seiner Handlungsweise formen einen Parallelismus: ἐμαυτὸν ταπεινῶν entspricht dem δωρεάν, ἵνα ὑμ. ὑψ. dem τὸ τ. θ. εὐαγγ. εὐηγγ. ὑμῖν und die Glieder erläutern einander. Die Selbsterniedrigung (für ἐμαυτόν haben DG ἑαυτόν) bestand in dem Verzicht auf Bezahlung. Man versteht das Urteil nur, wenn man es auf die Handarbeit bezieht, womit P. sein Brot selbst zu verdienen suchte, und auf Anstrengungen und Entbehrungen, die das Doppelleben (als Prediger, Seelsorger und als Handarbeiter) mit sich brachte, vgl. 1 Thess 2₉ = II Thess 3₈ und v. Dobsch. dazu; möglicherweise denkt P. auch an die niedrige Einschätzung, die dem Handwerker, dem βάναυσος, in Griechenland zuteil fiel: in 1 4₁₂ dient das κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν zur Illustrierung der ihm zukommenden Prädikate: μωροί, ἀσθενεῖς, ἄτιμοι (s. J. Weiß z. St.). Daß er damit auch ein ap. Vorrecht preisgab, kann kaum gemeint sein, da er sich davon nach V. 10 gerade eine Erhöhung für sich selbst versprach. 'Wenn ich euch ein Opfer gebracht habe, so ist das doch keine Sünde' — das sagt P. deutlich und schneidend heraus.

Die „Erhöhung", die die Kor. seinem selbstverleugnenden Arbeiten zu danken hatten, ist in erster Linie ihre Hinführung zum Christentum durch seine Predigt des Evangeliums, vgl. 8₉, wodurch sie aus Verlorenen Gerettete, aus Sklaven der Sünde Gotteskinder wurden, vgl. 1 4₈ff. 7₂₂f. Möglich ist, daß er auch an die bei der Parusie noch zu erwartende Erhöhung (im Sinn des Herrenworts Lk 14₁₁ Par.) anspielt, vgl. auch 1 4₈ 6₂ 1 Petr 5₆. Diese eine Wendung hätte genügen müssen, um das zwischen P. und der Gemeinde in diesem Punkt obwaltende Mißverständnis aufzuheben und den normalen Gefühlen, der Dankbarkeit und Beschämung, Raum zu schaffen, da doch dies Verhalten des P. in schneidendem Gegensatz zu dem der Gegner steht (vgl. V. 20) — freilich ist diese Folie hier nicht angedeutet. Verschwiegen ist hier allerdings auch, daß P. für seinen Verzicht doch nachträglich auch für sich eine Erhöhung erwartet und jedenfalls im eigenen Bewußtsein eine Erhöhung davonträgt, die καύχησις V. 10, vgl. 1 9₁₅–₁₈.

Schm. denkt an größere Selbständigkeit und Würde der Gemeinde, die sie der Befreiung von der Pflicht, den Ap. zu besolden, zu danken hatte. Dies scheint gesucht; noch weniger wahrscheinlich ist die sehr triviale Erklärung, P. meine humorvoll die Vermehrung ihres Besitzes, die seine Haltung ihr einbringe.

Möglich ist hier übrigens, daß P. gegen das von ihm vernachlässigte Herrenwort (I 9 14) auf ein anderes sich beruft, das er erfüllt hat: Lk 14 11 Par. Aber von „Erhöhen und Erniedrigen" redet schon das A. T. (Ps 87 16 u. ö.), und die Zuspitzung, daß des Einen Selbsterniedrigung des Anderen Erhöhung bewirkt, ist diesem Herrenspruch fremd und spezifisch paulinisch, vgl. 1 5 ff. 4 12: P. hat gewissermaßen die in dem Herrenwort und sonst als Bedingung für die Verherrlichung geforderte Selbsterniedrigung stellvertretend den Kor. abgenommen.

Mit Nachdruck ist in der unverblümten Bezeichnung seiner Haltung δωρεάν vorangestellt; es ist wohl ein Kontrast beabsichtigt kostenlos — das kostbare Gut des Gottesevangeliums; vgl. etwa Mt 13 44: den Kor. hat P. ein derartiges Opfer erspart. Darum ist wohl auch gegen die Gewohnheit τοῦ θεοῦ vorangesetzt (wie I Petr 4 14); denn ein Seitenhieb auf das „andere" Evang. (Klr., Mr.-Hnr., Plr.) kann nicht gut beabsichtigt sein.

δωρεάν (wie II Thess 3 8) entspricht dem ἀδάπανον I 9 18: ohne Anspruch auf μισθός Lk 10 7 = I Tim 5 18; vgl. noch Mt 10 8 — diesem Wort hat P. entsprochen! — Apk 21 6 22 17, Nägeli Wortschatz des P. 35 f.

Nun erzählt P. in **V. 8. 9**, wie er es möglich machte, in Kor. ohne Unterstützung der Gemeinde auszukommen. Da er erst in V. 9 auf seine Ankunft in Kor. (παρών πρὸς ὑμᾶς = ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς I 2 1) und den dort sich einstellenden Mangel (ὑστερηθείς, vgl. Lk 15 14 ἤρξατο ὑστερεῖσθαι) zu sprechen kommt, muß er in **V. 8** an Maßnahmen denken, die vorher getroffen wurden, ehe er den „Dienst" in Kor. aufnahm. Wieder gebraucht er ein krasses Bild aus dem militärischen Leben: er hat andere Gemeinden „ausgeplündert" [1] und für den beabsichtigten „Dienst" in Kor. von ihnen den erforderlichen Sold sich bezahlen lassen, wie ein Heerführer einer eroberten Provinz die Kosten für einen neuen Feldzug auferlegt. Daß er die Unterstützung als Sold bezeichnet, ist nach I 9 7 nicht auffällig (s. J. Weiß z. St. u. vgl. noch Ignat. ad Polyc. 6 2 ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε, I Makk 3 28 14 32, Deißmann Bibelst. 145 f., Neue Bibelst. 93 f., wo auch ein Beleg für ὀψ. λαμβάνειν), wohl aber, daß er das Aufbringen ein gewalttätiges Requirieren nennt; man könnte auch hier ein feindseliges Schlagwort der Kor. vermuten. Aber die Tendenz geht in V. 8 f. dahin, den Kor. vorzuhalten, was er es sich hat kosten lassen, um den Kor. alle Unkosten zu ersparen. Er will also sagen: mit Gewalt hab ich von anderen Gemeinden mein Geld erpreßt, um mein Werk bei euch möglich zu machen. Diese anderen Gemeinden können nur die erst V. 9 ausdrücklich genannten mazedon. sein; höchstens kann noch an Athen gedacht werden, die letzte Station vor Kor. Ganz ohne Anhalt in der Wirklichkeit wird der krasse Ausdruck nicht sein. P. brauchte viel Geld für die Reise und für den Unterhalt während der ersten Wochen und wird mit einer hübschen Summe abgezogen sein; vermutlich ist an den verschiedenen Orten mit Nachdruck für ihn kollektiert worden, so daß ihm hinterher die ganze Aktion wie ein Plünderungs- oder Erpressungszug vorkommen konnte. διακονία ist hier nicht wie in 8 4 9 1. 12 f. u. ö. die geldliche Unterstützung selbst, sondern das in Kor. beabsichtigte Missionswerk, vgl. Röm 11 13 Apg 20 24 I Tim 1 12.

[1] συλᾶν in LXX nur Ep Jer 17, im N. T. nur hier; doch vgl. συλαγωγεῖν Kol 2 8. Cat. erläutert es mit ἐσκύλευσα, ἐγύμνωσα.

Diese Auslegung scheint Phil 4 15 ihre Bestätigung zu finden, wenn nämlich — was nicht sicher ist, vgl. Haupt und Dibel. z. St. — das ἐξῆλθον ἀπὸ Μακ. sich auf den Aufbruch von Maz. zur Fortsetzung der Missionsreise bezieht. Andrerseits widerspricht die dortige Angabe der unseren, insofern dort mit Nachdruck Philippi als die einzige Gemeinde bezeichnet wird, von der P. Unterstützung annahm, während hier an mehrere Gemeinden gedacht werden muß. P. würde also die (vielleicht geringfügigeren) Beiträge von Beroea u. a. in Phil 4 15 übergangen haben. Beachte, daß in I 9 15 ff. dieser sehr beträchtlichen Ausnahme von der Regel mit keiner Silbe gedacht ist. I 9 heißt es: nie nehme ich Unterstützung an; an uns. St.: nur von euch habe ich keine Unterstützung angenommen! Vgl. noch Kennedy Hermathena 1903, 347 f.

Erst in **V. 9** kommt P. nun auf den Moment zu sprechen, wo die von den anderen Gemeinden aufgebrachte Summe ausging; so wenig er sich die bisher entstandenen Unkosten nachträglich von den Kor. zurückzahlen ließ, so wenig dachte er jetzt daran, von seinem Recht Kor. gegenüber Gebrauch zu machen.

Καταναρκᾶν (s. auch 12 13) ist ein medizin. Term. für 'betäuben, lähmen', vgl. Hippocr. 816 C, 1194 E (III 208, 619 Kühn) und für das Simplex Gen 32 25. 32 u. Job 33 19, Philo de praem. et poen. 48 p. 416; Chrys. und Thdt. fassen es ohne weitere Erläuterung als Synonymon von βαρύνειν = καταβαρεῖν 12 16 und so verstehen es auch die alten Übersetzer (lat., syr., boh.). Hieron. Ep. 121, 10 4 behauptet, κ. sei ein bei den Ciliziern übliches Wort für gravare. Nur die Cat. (= Oecum.) glossiert es mit οὐκ ἠτόνησα (ermattete nicht) οὐδὲ ἐξέλυσα τὴν ὑπομονήν, hat also die ursprüngliche Bedeutung noch empfunden; es ist jedenfalls wieder ein mit Absicht gewählter 'starker Ausdruck, etwa: bis zur Betäubung ausnehmen, pressen, oder mit einem anderen Bilde: habe niemand mit Forderungen totgedrückt (s. noch Zorell z. St.)[1].

P. berichtet nun einfach in **9b**: „meinen Mangel füllten die Brüder aus, die aus Maz. kamen" (die Wendung ὑστερ. προσαναπληρ. s. schon 9 12). Hier fällt nun auf, daß P., wie er in I und II Thess die von Philippi empfangene Unterstützung (Phil 4 16) verschweigt, hier umgekehrt sein eigenes Handwerk unerwähnt läßt — wie passend wäre doch ein Hinweis darauf in diesem Zusammenhang gewesen — und daß er alles auf den Gedanken hinausspielt: Maz. hat an eurer Stelle für meinen Unterhalt gesorgt. Man könnte indes eine Andeutung in dem προς finden (Plr., Bls.): dann verdiente er mit seiner Hände Arbeit nicht genug und diesem Mangel halfen die Maz. ab; doch ist fraglich, ob wir das προς hier pressen dürfen. Daß P. ein Handwerk trieb, ist in der Apg. gerade für Kor. bezeugt (18 3), doch s. auch 14 12. Die Brüder aus Maz. sind entweder Gesandte der maz. Gemeinden, die Geld mitbrachten, oder Silas und Timotheus, die nach Apg 18 5 später in Kor. eintrafen und denen die Maz. Geld mitgegeben haben mögen[2]. In jedem Fall macht der Wortlaut es wahrscheinlich, daß P. den Maz. brieflich von seinem ὑστερηθῆναι Mitteilung gemacht (in I. II Thess fehlt jede Andeutung) und vielleicht direkt um Unterstützung gebeten hat. Es war dann nicht Zufall oder Fügung, sondern von P. mit Vorbedacht herbeigeführt, daß sein Mangel von Maz., nicht von Kor. gedeckt wurde; und es ging ganz ähnlich wie in Thessal., wo er (nach Phil 4 15 f.) mehrmals von Philippi aus Geld empfing. P. hat also mehrfach Unterstützung von auswärts angenommen, nur nicht von der Gemeinde, der er gerade diente.

[1] Die Konjektur κατεκράτησα (Verisim. 106) ist jedenfalls unnötig. Für οὐδενός schreiben W K οὐδενός; erstere Form war nach Robertson Gr. S. 750 zwischen 300 vor und 300 nach Chr. die übliche.

[2] Zu den Versuchen, diese Nachricht, die hier ihre Bestätigung finden würde, mit I Thess 3 1 zu vereinen, vgl. v. Dobsch. Thess. 13 ff. — Nach Rendall würde auch hier ἀπὸ Μακ. natürlicher sein, wenn C in Asien und nicht in Maz. geschrieben wurde. Aber P. vergegenwärtigt sich seine damalige Lage in Kor.

Noch einmal betont er 9c, daß er von Kor. niemals eine Steuer verlangt hat. Schon ἀβαρῆ .. ἐτήρησα sagt mehr als κατενάρκησα οὐδενός, es bezieht sich auf den ganzen Aufenthalt, nicht bloß auf den Moment, wo zum ersten Mal der Mangel eintrat. Mit καὶ τηρήσω gibt er seiner Haltung Kor. gegenüber eine Ausdehnung bis in alle Zukunft; niemals, meint er, werde ich euch mit Unterstützungsgesuchen zur Last fallen. Er will wohl auch den Verdacht abschneiden, als schreibe er dies, um künftig Unterhalt von Kor. zu beziehen. Dabei denkt er ganz allein an den Vorteil, den er den Kor. damit besorgt, vgl. I Thess 2 9 = II Thess 3 8 πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν, Ignat. ad Philad. 6 3 (!). Daß er damit gerade an einen wunden Punkt rührt — von Phil., nicht aber von Kor. nimmt er Hilfe an, vgl. V. 11 —, scheint er hier nicht zu bedenken.

τηρεῖν mit doppeltem Akk. s. noch Sap 10 5 I Tim 6 14 II Klem 6 9 8 6. 4 Hermas Sim. VIII 6 3.

ἀβαρής 'leicht von Gewicht', übertr. 'nicht lästig, nicht beschwerlich', in der griech. Bibel nur hier; Zorell führt Pap. Berol. 248, 26 ἐάν σοι ἀβαρὲς ᾖ an, Ebeling Lex. CIGr. 5361 l v., Berol. 1080 III n., vgl. M. M. Voc. 1. Ein merkwürdiges Licht wirft die Notiz Röm 16 23 Γάϊος ὁ ξένος μου (sc. in Kor. beim letzten Besuch) auf diese und die folgenden Versicherungen. Rechnet P. die Gastfreundschaft eines Einzelnen nicht unter „Unterhalt"? Oder ist sie und ihre Annahme durch P. ein Beweis dafür, daß die Stimmung in Kor. umgeschlagen war und daß die bisherige Abweisung von Unterstützungsgeldern mit den nicht völlig geklärten Verhältnissen in Kor. zusammenhing? — Ed. Meyer Urspr. u. Anf. d. Chr. III 440² sieht hier (11 7ff.) wie 12 13ff. deutlich den Vorwurf hervortreten, daß die Kor. nicht geleistet haben, was sie ihm schuldig sind; ich kann das nicht finden: der Vorwurf der Kor. geht ja gerade dahin, daß er von ihnen keine Gaben abverlangt und angenommen hat.

Erst in **V. 10** wird endlich ein Motiv für diese Ablehnung korinthischer Unterstützungen angedeutet. Welches Gewicht die Sache für ihn hat, zeigt die feierliche Einleitung, die dem Satz den Charakter eines Schwures oder Gelübdes gibt.

ἔστιν ἀλήθεια Χρ. ἐν ἐμοί ist eine Schwurformel, wie Röm 9 1 ἀλήθειαν λέγω ἐν Χ. Der Genit. Χρ. kann hier gen. originis sein: Wahrheit, wie sie Christus vertritt und verbürgt, vgl. 1 17ff.; es ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Christus selbst in ihm und durch ihn spricht 13 3, oder daß er den Geist Christi besitzt I 2 16. ὅτι beim Schwur wie 1 18. 23 Röm 14 11 (LXX), Ignat. ad Philad. 7 2 u. ö., s. Debr. § 397, 3.

Die Haltung, die P. in Kor. einnahm, war also von Anfang an durch ein Gelübde bestimmt, das er für sich leistete, und er ist fest entschlossen, dies Gelübde zu halten. Wie in 1 9 15 καύχημα, nennt er die Sache hier eine καύχησις und verrät damit nun die eigentliche Triebfeder seines Verfahrens (also ἵνα ὑψωθῶ!). Auch hier bezeichnet καύχησις nicht bloß den „Stolz" (J. Weiß), das innere Gefühl, das ihn beseelt, sondern auch die rühmende Bekanntgabe der Leistung an Andere.

φράσσειν ist 'eindeichen (Prov 25 26 πηγήν, Jdth 16 3 χειμάρρους), verbarrikadieren, den Zugang abschneiden (Hos 2 6 τὴν ὁδόν), zuschnüren, zudrücken', so vom Munde Röm 3 19 Hebr 11 33; diese Verbindung στόμα φράσσειν ist wohl hier vorausgesetzt (so Thdt.): καύχησις ist prägnant für τὸ στόμα μου καυχώμενον: 'Für die Verkündigung dieses Ruhmes soll mein Mund nicht geschlossen werden'. εἰς ἐμέ ersetzt etwas umständlich ein ἐμή oder μου und bedeutet schon einen Seitenblick auf „Andere", die ihn von seiner Haltung abzudrängen suchen. Mit dem Zusatz ἐν τοῖς κλίμασιν τ. Ἀχ.[1] gibt P. freilich

[1] κλίματα ist ein Literaturwort, das in der Bibel selten vorkommt, vgl. noch

dem Schwur entsprechend wahrheitsgemäß zu, daß der Ruhm geographisch begrenzt ist — diese Einschränkung war in 19 nicht deutlich gemacht! Sein Ruhm beschränkte sich eben darauf, daß er sich seine Arbeit in Achaja nicht von Achaja bezahlen ließ, wozu er an sich ein Recht hatte, und wozu die Kor. verpflichtet waren. Das Verdienstliche bestand dann nur darin, daß er in Achaja noch die Last eines Nebenberufs auf sich nahm (woran er freilich hier nicht erinnert), daß er die daneben notwendige Unterstützung etwas umständlich aus Maz. bezog, wobei er wohl öfter vorübergehend empfindliche Not litt, und daß er niemals der Versuchung unterlag, in Zeiten von Not an die Kor. heranzutreten; daß sein Verbleib in Achaja länger als sonst gedauert, darf dabei auch nicht außer acht gelassen werden.

P. schließt diesen Passus **V. 11** mit einem Blick auf die Kor. Οὐκ ἀγαπᾷς ἡμᾶς[1], hört er sie rufen und ein solcher Vorwurf lag auch wahrlich nahe genug, wenn die Kor. wußten, daß er von Maz. Unterstützung annahm, und nun hörten, daß er sich durch einen Schwur gebunden hatte, von ihnen niemals etwas annehmen zu wollen. Merkwürdig ist, wie er diesen bösen Verdacht nur mit einem kurzen ὁ θεὸς οἶδεν abschlägt. Wir vermissen eine positive Liebesbezeugung, wie er sie 6 11 ff. 7 2 ff. gegeben und V. 2 jedenfalls angedeutet hat. Möglich, daß ihm in diesem Augenblick die Tränen kamen und ihn am Weitersprechen hinderten.

ὁ θεὸς οἶδεν ist gleich dem gebräuchlicheren θεὸς μάρτυς, das P. sonst gebraucht, wenn er bezeugen will, wie sehr er eine Gemeinde auf dem Herzen trägt vgl. I Thess 2 5 Röm 1 9 Phil 1 8; bei den Griechen war die Wendung „die Götter wissen es" in solchem Falle üblich, s. die Beispiele bei Wettst.

Tatsächlich setzt freilich seine verschiedene Haltung gegenüber Achaja und Maz. voraus, daß Maz. ihm näher stand als Achaja und daß ihn mit Maz. ein wärmeres Liebesverhältnis verband als mit Achaja. Darin liegt es vielleicht auch begründet, daß er das διὰ τί nur negativ beantwortet und einen positiven Grund verschweigt. Zu erschließen ist freilich allerlei: sehr versteckt das eben angedeutete, intimere Verhältnis zu Maz., deutlicher das Verlangen, sich ein καύχημα zu erhalten, und wahrscheinlich vor allem sein Gegensatz gegen die Pseudoapostel in Kor., und sein Wunsch, am allerwenigsten dieser Leute wegen von seinem Ruhm zurückzutreten. Daneben wird wohl auch die besondere Art der kor. Christen von Einfluß gewesen sein. P. muß bald gemerkt haben, daß es in Kor. besonders geraten war, keine Unterstützung anzunehmen, um jeden bösen Verdacht abzuschneiden (I Thess 2 5) und sich nicht in gefährliche Abhängigkeit von diesen Leuten zu bringen. Vermutlich haben die Kor. auch nie ernstliche Versuche gemacht, ihm ihre Unterstützung anzubieten. Demgegenüber wird die Ausnahmestellung der Maz. auf deren eigene Initiative zurückzuführen sein; sie haben aus eigenem Drang (vgl. 8 3 f.) eine Kollekte für den Ap. gesammelt und er hat nicht abschlagen können und wollen. Verlangt hat P. eine Unterstützung nie, aber freiwillig angebotene Gaben nahm er an; das war dann eine Ausnahme von der Regel, vgl. I 9 11 ff. 17. 18.

Man beachte den Parallelismus dieser Kollektenangelegenheit mit der in K. 8.9 behandelten: auch da spielt die Vergleichung zwischen Maz. und Achaja eine Rolle und auch da wird die Freiwilligkeit, die die Maz. auszeichnet, hervorgehoben. Jedenfalls

---

Röm 15 23 Gal 1 21, in LXX in dieser Bedeutung überhaupt nicht; auch bei den ap. Vät. fehlt es (I Klem 20 5 wird es nur konjiziert).

[1] ὅτι fehlt in B und wird auch von Cr. gestrichen; es ist aber unentbehrlich.

war es derselbe Eifer, der das eine Mal den persönlichen Bedürfnissen des Ap., das andere Mal dem von ihm inszenierten Liebeswerke zu dienen suchte.

IIbβ) Schärfster Ausfall gegen die falschen Apostel **V. 12—15.**

Zwischen **V. 11 und 12** ist eine Atempause anzunehmen. P. denkt noch immer an seine Abweisung korinthischer Unterstützung; das Neue ist jedoch, daß er nun auch offen die Gegner in diese Angelegenheit hineinzieht und ein Motiv angibt, das sie betrifft und das den zwischen ihm und ihnen bestehenden Gegensatz enthüllt. Nur **V. 12** hat jedoch noch mit dieser Affäre zu tun. Der Satz ist leider in dem uns vorliegenden Text recht ungeschickt gebaut und schwierig zu verstehen, eine ungewollte Bestätigung des in V. 6aα angeführten Urteils: ἰδιώτης τῷ λόγῳ und ein Beweis seiner Erregung. Unklar ist nämlich zunächst die Beziehung des Eingangs ὃ δὲ ποιῶ καὶ ποιήσω. Man faßt καὶ ποιήσω meistens als Nachsatz; doch spricht dagegen, daß dann das künftige Verhalten (ποιήσω) einen neuen Gedanken enthalten müßte, was nicht der Fall ist, vgl. V. 9. 10, und daß die Motivierung, genau genommen, nur für die Zukunft gelten würde. Verbinden wir dagegen ὃ δὲ ποιῶ καὶ ποιήσω in Analogie zu ἐτήρησα καὶ τηρήσω, dann scheint zwar die relativische Einführung einen Latinismus zu ergeben (quod facio faciamque), der sonst bei P. nicht vorkommt; doch läßt sich die Schwierigkeit vermeiden, wenn man ein γίνεται oder ein διὰ τοῦτο ποιῶ ergänzt (so auch Bchm.). Undeutlich ist weiter die Beziehung von ἀφορμή und die syntaktische Stellung des zweiten ἵνα-Satzes.

ἀφορμή ist hier Anlaß, Vorwand, Anhaltspunkt; ἐκκόπτειν ἀφορμήν einen Anlaß, Vorwand, Anhaltspunkt abschneiden, zunichtemachen ist das Gegenteil zu ἄφ. διδόναι 5 12 (s. z. St.) I Tim 5 14; vgl. auch ἐκκόπτειν ἐλπίδα Job 19 10; eine Verbindung von ἀφ. mit ἵνα s. Hermas Mand. IV 1 11.

Der zweite Absichtssatz kann entweder (1) einen Wunsch des P. oder (2) eine Absicht der Gegner ausdrücken: im ersteren Fall (1) ist er mit dem ersten ἵνα-Satz parallel (vgl. 9 3 Eph 5 26 f.) oder von diesem abhängig (Hnr.); im anderen Fall (2) muß er an τ. θελόντων ἀφορμήν angehängt werden (so die Meisten) und erläutert er die ἀφορμή der Gegner, die im ersten Fall für uns unerklärt bleibt. Diese Verbindung (mit θελ. ἀφ.) verstößt indes schwer gegen den Rhythmus des ganzen Satzes, der auf parallele Geltung der zwei ἵνα-Sätze weist (vgl. 9 3 Eph 5 26 f.)[1]. Die Entscheidung muß in dem Inhalt des zweiten Absichtssatzes gesucht werden, aber auch dessen Gestaltung ist nicht deutlich und gewandt.

Nach der üblichen Erklärung ist damit folgendes gemeint: Die Gegner ließen sich von der Gemeinde unterhalten vgl. V. 20 und prahlten damit zum Erweis der Rechtmäßigkeit ihres Apostolats; daß P. demgegenüber in Kor. nichts nahm, weckte geteilte Gefühle bei ihnen, nämlich einmal das der Befriedigung darüber, daß P. mit seinem Verzicht zu erkennen gab, kein Ap. zu sein (ein Umstand, den P. indes hier nirgends andeutet), andererseits das Gefühl des Ärgers und Neides, daß er sich damit größere Achtung und größere Beliebtheit erwarb, und (nur) letzteres Motiv gab ihnen den Wunsch ein, P. möchte die Askese aufgeben und auf ihr Niveau herabsteigen, damit er in dieser Hinsicht nichts vor ihnen voraus habe und sie sich zur Rechtfertigung ihrer Geldforderungen auch auf P. berufen konnten; vielleicht hatten sie auch den teuflischen Wunsch, ihn dann der πλεονεξία zu beschuldigen (Gdt.). Der ἵνα-Satz ist dann natürlich von τ. θελ. ἀφ. abhängig zu denken. Gegen diese Erklärung erheben sich indes Bedenken, die von ihren Vertretern gar nicht gefühlt werden: 1) nämlich, daß damit den Gegnern zwei einander widerstreitende Motive zugeschrieben werden, Schadenfreude und Neid; 2) wäre der Gedanke mit den Worten ἵνα ἐν ᾧ καυχ., εὑρεθ. καθὼς κ. ἡμ. garnicht gut zum Ausdruck gebracht: der Aorist εὑρεθῶσιν müßte doch ein neu eintretendes

[1] Vgl. J. Weiß Beiträge zur paulin. Rhetorik (Theol. Studien f. B. Weiß 171).

Moment bezeichnen, aber in dem angenommenen Falle mußte die Veränderung, die sie anstreben, von P., nicht von ihnen ausgehen; also wäre etwa zu erwarten gewesen ἵνα ἐν ᾧ καυχῶμαι, εὑρεθῶ καθὼς καὶ αὐτοί oder besser ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται αὐτοί, κἀγὼ εὑρεθῶ. M. a. W. die vorliegende Formulierung wäre nur korrekt, wenn sie auf eine Veränderung im Verhalten der Gegner abzielte, was nichts anderes sein könnte als — Nachahmung des P. im Verzicht auf ap. Unterstützung: „damit sie in ihrem Rühmen auf dieselbe hohe Stufe kämen, auf der wir stehen (καθὼς καὶ ἡμεῖς sc. εὑρισκόμεθα)", nämlich ebenso uneigennützig wie wir der Gemeinde dienen lernten. Dann käme nicht ein Herabziehen des P. auf das Niveau der Gegner, sondern ein Aufsteigen auf das des P. in Frage. Ehe wir den Gegnern ein so seltsames Gemisch einander aufhebender Gedanken und dem P. ein so auffallendes Ungeschick in der Formulierung seiner Gedanken zuschreiben, müssen wir erst eine andere Erklärung versuchen. Da den Gegnern ein „Anlaß", es dem P. gleichzutun, nicht zugeschrieben werden kann, so wäre dieses Aufsteigen nur als Wunsch des P. zu verstehen (ἵνα dann von ἐκκόψω oder vom Hauptsatz abhängig). Aber daß P. bei dem Verzicht auf die ihm als Ap. zukommende gemeindliche Unterstützung und bei der entschiedenen Versicherung, er werde daran unter allen Umständen festhalten, von dem Gedanken getragen gewesen sein sollte, auf die Weise zu erreichen, daß auch die Gegner ihm hierin folgten, ist sehr unwahrscheinlich, auch unter der von Klr. und Hnr. angenommenen Voraussetzung, daß die Gegner nur heimlich und gelegentlich Unterstützung annahmen und sich im übrigen öffentlich ihrer Uneigennützigkeit rühmten (so schon Chrys., Thdt.), wogegen P. sie zwingen wollte, von diesem privaten Treiben abzusehen und in ihrem Rühmen ehrlich zu werden. Diese Annahme ist nach V. 20 unmöglich (die Ausbeutung der Gemeinde muß offen und systematisch geschehen sein). Und gegen die dem P. zugedichtete Absicht überhaupt spricht die Erwägung, daß P. unmöglich erstreben konnte, die verabscheuten Gegner auf die Höhe seines besonderen Ruhmes hinaufzuziehen. Seine Überlegenheit will er vielmehr wahren, in der Gewißheit, daß die Gegner ihn hierin nie erreichen werden: ihre Geldsucht setzt ihrem Apostolatsdünkel die Grenze.

Wir müssen also wohl oder übel von der durch den Rhythmus des Ganzen und den Ausdruck im Einzelnen geforderten Fassung (1) absehen. Der zweite ἵνα-Satz ist als Erläuterung der ἀφορμή, des Anlasses zu nehmen (2), den die Gegner erstreben und den P. ihnen zerstören will. Als das hervortretende Motiv hat bei den Gegnern das Gefühl der Eifersucht zu gelten und das stille Eingeständnis, daß P. ihnen über ist, indem er einen großartigen und für die Kor. vorteilhaften Verzicht leistet, wozu sie sich nicht aufschwingen wollen. Die Ausstreuung, daß er mit seiner Haltung sein Apostelrecht aufgebe und damit den Beweis liefere, daß er kein Ap. sei, würde dann — wenn sie in diesen Zusammenhang mit hineinspielt, was nicht angedeutet ist — für sie nur ein diabolisches Mittel gewesen sein, um ihn zur Aufgabe seines Vorzugs zu zwingen. Diese Erklärung hat jedenfalls den Vorteil, daß sie dem P. nicht die Absicht zuschiebt, die Distanz zwischen ihm (dem Ap., der mehr leistet als die andern, Apostel und Pseudoapostel) und den Gegnern (die doch ein für alle mal für ihn erledigt sind) aufzuheben, im Gegenteil mit aller Wucht seinen Wunsch „stabiliert", die Distanz zu wahren: sein Ruhm soll bleiben und zwar ohne Nachfolge, und die Pseudoapostel mögen fortfahren, sofern sich die Kor. das noch weiter gefallen lassen, auf ihr Apostelrecht zu pochen und die Gemeinde auszusaugen (vgl. Apk 22 11a). Gegenüber den schweren Anstößen, die bei dieser Auffassung indes bleiben, sehe ich mich zu der Vermutung gedrängt, daß auch hier der Text verdorben ist: entweder in der Fassung des zweiten Absichtssatzes, oder durch eine Auslassung, etwa zwischen θελ. ἀφ. und ἵνα. Vgl. noch v. Manen 233 f.

Die Richtigkeit der von uns hervorgehobenen Leitmotive bestätigt nun **V. 13 bis 15** eine prophetische Enthüllung des diabolischen Wesens der Gegner. Großer Nachdruck fällt nun wirklich auf ἐκκόψω, worauf γάρ zurückweist (Bchm.): zwischen

P. und den Gegnern gibt es kein Band; jede Angleichung an sie muß er bewußt ablehnen, denn es sind Teufelsdiener. Οἱ .. τοιοῦτοι, womit P. V. 13 die „Scheltrede" einleitet, heißt hier: diese so gearteten Menschen, die mir meine Krone wegnehmen wollen (V. 12) vgl. 10 11 15 11 16 16 Ignat. ad Eph. 16 2. Das erste Ketzerprädikat ψευδαπόστολοι „Heuchelapostel" (sicher nicht Subjekt wie in vg.) sieht auf den V. 5 ihnen erteilten Spotttitel ὑπερλίαν ἀπόστολοι zurück, dessen ironischer Sinn erst hier deutlich wird. Das Wort ist dem schon in LXX und bei Philo und Joseph. vorkommenden ψευδοπροφήτης (Mk Mt Lk Apg II Petr I Joh) nachgebildet, vgl. noch ψευδάδελφος 11 26 und ψευδοδιδάσκαλος II Petr 2 1[1]. Im N.T. kommt es nur hier vor, danach erst wieder bei Justin Dial. 35 3 in einer apokryphen Zitierung von Mt 24 11 24 (vgl. Bousset Evangelienzitate Justins 33 ff.), weiter Pj.-Klem. Hom. XVI 21. Das zweite Prädikat „arglistige Arbeiter" (vgl. τ. κακοὺς ἐργάτας Phil 3 2) ist eine Art Interpretation zu ψευδαπόστολοι; denn ἐργάτης ist feststehender Missionsterminus vgl. Mt 9 37 = Lk 10 2 (Lk 10 7 = I Tim 5 18) II Tim 2 15 s. auch den Gebrauch von ἔργον I 3 13 – 15 9 1. Das Attribut δόλιοι (nur hier im N.T., in LXX fast nur in Ps, Prov und Sir, weiter Hermas Sim. IX 26 7) hebt nicht nur die arglistigen Motive hervor, die sich hinter gewissen Handlungen verbergen (Habsucht u.a.) 4 2 I Thess 2 5, sondern kennzeichnet das ganze Auftreten dieser „Arbeiter im Dienste des Herrn" als Verstellung, ihr Aposteltum als unecht, vgl. Ignat. ad Eph. 7 1 εἰώθασιν γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν κτλ.[2]. Auch das dritte Prädikat μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀπ. X. „die Maske von Ap.n Christi sich anlegend" stellt eine Erläuterung des ψευδαπ. dar. Während μετασχηματίζειν in I 4 6 rein stilistisch-literarisch gemeint ist (vgl. J. Weiß z. St.), hat es hier einen üblen Klang: unerlaubterweise, zur Täuschung die Gestalt von Ap. annehmen. Vgl. die treffliche Parallele Test. Rub. 5 6 (von den Ἐγρήγοροι, den Wächterengeln) μετεσχηματίζοντο γὰρ εἰς ἄνδρα. Χριστοῦ ist mit Absicht hinzugesetzt, weil sie ja in Wahrheit vom Satan „gesandt" sind, vgl. noch I Thess 2 7 (wo gerade das Recht der Ap. Chr., den Gemeinden Lasten aufzuerlegen, betont wird). Die Gegner geben sich also den Namen Ap. und beanspruchen die Rechte von Ap. in Kor. Die Rivalität, die zwischen ihnen und P. bestand, erklärt P. im Sinne des schroffesten Dualismus: Es sind nicht Menschen, die gewisser Schwächen wegen des ihnen auferlegten Amtes unwürdig sind, sondern das Amt ist bei ihnen Anmaßung und Verstellung; der größte Rivale und Todfeind Christi, der Satan, ist ihr Auftraggeber. Die Zugehörigkeit zu Christus, die ihnen 10 7 zugestanden war, ist also hier zu einer heuchlerischen Verstellung geworden, vgl. Apk 2 9 Polyc. ad Phil. 6 3 b, die Erhebung über den Kreis der gewöhnlichen Ap. (V. 5) nach der entgegengesetzten Richtung umgeschlagen.

V. 14 sucht die überraschende und scheinbar Unmögliches voraussetzende Charakterisierung durch das bekannte Vorbild des Satans zu erläutern und wahrscheinlich zu machen.

καὶ οὐ θαῦμα (dafür K οὐ θαυμαστόν vgl. Joh 9 30) ist eine Übergangsformel, die der Diatribe angehört vgl. Plato Rep. VI 498 d θαῦμα οὐδέν, Epictet IV 1, 117 καὶ τί θαυ-

[1] Über diese Verbindungen mit ψευδο s. Corssen im Socrates 1918, 106 ff.

[2] Nach Dionys bar Salibi (Corp. Scr. Christ. Or. Scr. Syri ser. II tom. 101 p. 4) hat Kerinth in einem seiner Briefe dem Ap. diese Scheltworte zurückgegeben (s. Zahn D. Offb. d. Joh. 1924, 57 f.).

μαστόν; (folgt Satz mit γάρ), 10 20, III 4 7 17 2 Philo de agr. 71 p. 311 καὶ θαυμαστὸν οὐδέν (folgt γάρ), ebenso de vita Mos. I 156 p. 105.

Jede Verwunderung über die Vorstellung, daß bei den Gegnern hinter dem äußeren Schein sich ein ganz anderes Wesen verbirgt, schwindet, wenn man an die (von P. als bekannt und anerkannt vorausgesetzte) Geschichte von der Erscheinung des Satans in der Gestalt eines Lichtengels denkt[1]. Der Ausdruck ἄγγελος φωτός kommt sonst nicht vor, ergibt sich aber aus der allgemeinen Anschauung von der in δόξα erglänzenden Erscheinung der Engel vgl. Sir 45 2 Lk 2 9 24 4 Apg 6 15 Barn 18 1 φωταγωγοὶ ἄγγελοι (opp. ἄγγελος τοῦ Σατανᾶ), Hermas Sim. IX 12 6 ἄγγελοι ἔνδοξοι; der Zusatz φωτός hebt die Größe der Verwandlung und des Betrugs hervor, da das eigentliche Wesen des Satans die Finsternis ist vgl. Kol 1 12 f. Eph 6 12 Lk 22 53, s. Cat.

Satan verkleidet als Lichtengel — hier ist es unbestreitbar, daß P. ein „apokryphes" mythisches Motiv anführt und praktischen Zwecken, hier der Ketzerpolemik, dienstbar macht. Denn die Erscheinung Satans in Gestalt eines Lichtengels ist im A. T. nirgends angedeutet, höchstens in Job 1 6 ff. vorauszusetzen (Gen 3 1 ff. kann man höchstens ein μετασχηματίζεσθαι εἰς ὄφιν herauslesen). Wir finden das Motiv nun wirklich in den Apokr. bezeugt, diesmal in den zwei apokryphen Adambüchern, nämlich Vita Adae et Evae (ed. W. Meyer 1879 p. 39) 9: et transierunt dies XVIII. tunc iratus est Satanas et transfiguravit se (καὶ μετεσχημάτισεν ἑαυτὸν) in claritatem angelorum et abiit ad Tigrem flumen ad Evam etc.[2] und Apk Mos (Apoc. apocr. ed. Tischendorf 1866 p. 9) 17 τότε ὁ σατανᾶς ἐγένετο ἐν εἴδει ἀγγέλου καὶ ὕμνει τὸν θεὸν καθάπερ οἱ ἄγγελοι (vgl. Job 1 6 ff.). καὶ παρακύψασα ἐκ τοῦ τείχους ἴδον (ich Eva) αὐτὸν ὅμοιον ἀγγέλου. Im ersten Fall handelt es sich um eine zweite Verführung der Eva durch den Teufel, im zweiten um ein Einschiebsel in Evas Bericht vom (biblischen) Sündenfall. (Bt. z. St. nicht ganz korrekt.) Spätere jüdische Legenden s. bei Eisenmenger Entdeckt. Judentum I 845. Verwandt, doch nicht identisch ist die Auspinnung der biblischen Legende Gen 6, daß die (bösen) Engel sich in Menschengestalt verkleidet und so die irdischen Weiber betrogen haben, vgl. Test. Rub. 5 (s. o.), Aeth. Henoch 19 1, ἐνθάδε οἱ μιγέντες ἄγγελοι ταῖς γυναιξὶν στήσονται, καὶ τὰ πνεύματα αὐτῶν πολύμορφα γενόμενα λυμαίνεται τοὺς ἀνθρώπους καὶ πλανήσει αὐτοὺς ἐπιθύειν τοῖς δαιμονίοις, Philo de gig. 17 p. 265 (Auslegung von Ps 77 49 ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν) οὗτοί εἰσιν οἱ πονηροὶ τὸ ἀγγέλων ὄνομα ὑποδυόμενοι κτλ.[3]. P. hätte auch diese Legende heranziehen können, indem er die Gegner für verkleidete Teufelsengel erklärte; so in dem mandäischen Buch vom Herrn der Größe, s. Brandt Mandäische Schriften 40 13 ff. „sie nennen sich Gott und stellen für sich Boten auf; sie ziehen einen Körper an und nehmen die Gestalt von Männern an .... und Propheten nennen sie sich" (s. dazu Reitz. S.-B. Heid. A. 1919 S. 14). Doch ist P. in der Ausprägung seiner mythologischen Phantasie soweit nicht gegangen. Der Ursprung der mythologischen Vorstellungen — Teufel als Lichtengel, böse Engel als Menschen verkleidet erscheinend — ist schwer festzustellen. Augustin De civ. Dei X 10 verweist zu uns. St. auf die Gestalt des Proteus und zitiert dazu Vergil Georg. IV 411 formas se vertet in omnes. Eine indische Analogie ist die Erscheinung Maras in der Gestalt Buddha's s. Garbe Indien u. d. Christ. 111 f., dazu Charpentier Z. d. d. morg. Ges. 1915, 443. P. wird die Legende etwa in der Form der Vita Ad. gekannt haben; doch muß er auch von anderen Erscheinungen derart gewußt haben, da er den Fall nicht wie V. 3 in den Aorist, sondern ins Präsens setzt, als ob er sagen wollte: wenn Satan einen Menschen verführen will, dann verkleidet er sich in die Gestalt eines Lichtengels. Er kann auch heidnische Mythen von Göttererscheinungen im Auge gehabt und die Vorstellungen ins Jüdische übersetzt haben (Hnr). Im N. T. ist die Idee sonst nirgends bezeugt, auch Mt 4 1 ff. Par. nicht. Aber vielleicht ist sie Lk 24 37 ff. Ignat. ad Smyrn. 3 2

[1] D* und andere W.-Zeugen haben hier ὡς für εἰς und lassen V. 15 οὖν aus.

[2] Vgl. den Text in der slavischen Vita 38 1 bei Charles Pseudep. II 136 „the devil came to me, wearing the form and brightness of an angel." Die armenische Bearbeitung s. bei Preuschen, Festgruß für Stade., S. 174.

[3] Durch Gen 6 ist wohl auch die oben (S. 323 f.) behandelte apokryphe Legende von der Verführung Evas durch die Schlange beeinflußt.

vorausgesetzt: die Lichtgestalt des Christus könnte auch dämonisch sein. S. auch Hermas Vis. V 3 ἔδοξα ἐγώ, ὅτι πάρεστιν ἐκπειράζων με und dazu M. Dibelius in der Harnack-Ehrung (Hinrichs) S. 110. Dann kann aber auch die Bezeichnung „Satan" für Petrus Mt 8 33 und Teufel für Judas Joh 6 70 hier verglichen werden; beidemale scheint es, als ob Satan selbst in einem der Jünger erschienen sei. Spätere christliche Anspielungen gehen sichtlich von P. aus, so Mart. Pionii 14 10, aber auch Ps. Klem. Rec. II 17f. Everling Angelologie u. Dämonologie 57ff., M. Dibelius Geisterwelt 48ff. u. ö., G. Kurze Engels- und Teufelsglaube d. Ap. P. 37ff.; Strack-Bill. I 140f.

V. 15 zieht nun die Folgerung in Rücksicht auf die Personen der Gegner und zwar formell wie οὐ μέγα οὖν εἰ[1] andeutet, in der Weise der den Rabbinen geläufigen Argumentation vom Leichteren aufs Schwerere (M. Dibelius) oder vom Bekannten und Anerkannten auf noch nicht Anerkanntes, inhaltlich nach dem Grundsatz ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ Mt 10 25. Die Anwendung ergibt ein neues, die in V. 13 gegebenen überbietendes Prädikat: διάκονοι τοῦ σατανᾶ (wogegen den echten Ap. der Titel διάκονοι δικαιοσύνης gegeben wird). Damit sind jene als Werkzeuge und Gesandte Satans gekennzeichnet wie es nach Lk 22 3 Joh 13 27 6 70 Judas gewesen war (vgl. auch die Wendung υἱὸς γεέννης Mt 23 15 und die Bezeichnung der Juden als Abkömmlinge des Teufels Joh 8 44) und ihre Agitation als wohlüberlegtes Werk des Satans und als Glied in der Kette der Mittel, womit Satan fortgesetzt das Werk der Ap. zu stören sucht vgl. 2 11 I Thess 2 18 II Thess 2 3ff. Mt 13 25. 38 f. Ignat. ad Trall. 8 1 Philad. 6 2 Polycarp ad Phil. 7 1, eine Vorstellung, die dann bei den Apologeten (z. B. Justin Apol. I 54ff.), auch in den Ps.-Klementinen, ihre weitere Ausbildung erfährt. Ganz analog ist die Bezeichnung der Irrlehrer als ἀντίχριστοι I Joh 2 18 vgl. auch συναγωγὴ τ. σατανᾶ Apk 2 9 3 9 (von „angeblichen" Juden gesagt), Joh 8 44 I Joh 3 8, Ignat. ad Smyrn. 5 1 ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας, Polycarp ad Phil 7 1 . . οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ (= Antichrist?). Wenn P. die Rolle, die sie trügerisch spielen, die der διάκονοι δικαιοσύνης nennt, so ist der Ausdruck nicht etwa des (vielleicht) von ihnen vertretenen Judaismus wegen gewählt (so Holsten Ev. d. P. 205, Klr., Schm. u. a.; dagegen mit Recht Lütgert Freiheitspredigt 48), denn das Auftreten als διάκονος δικ. τῆς ἐκ νόμου wäre keine Verkleidung für sie; der Ausdruck ist vielmehr ein Titel der echten Ap., vgl. διακονία τ. δικαιοσύνης 3 9 und wohl nur der Variation wegen statt des näher liegenden διακ. τοῦ Χριστοῦ (vgl. ἀποστ. Χριστοῦ V. 13, διακ. τ. Χ. V. 22) hervorzugt. Der direkte Gegensatz zu διακ. δικ. wäre διακ. ἁμαρτίας oder ἀδικίας gewesen, vgl. ἐργάται ἀδικίας Lk 13 27. Daß Falschlehrer durch Verkleidung zu täuschen suchen, lehrt auch Jesus Mt 7 15; doch illustriert er das Bild bezeichnenderweise nicht aus dem Mythus, sondern aus dem Märchen (Wölfe in Schafskleidern).

P. beendet die Invektive, wie er es gern tut (vgl. Röm 3 8 Phil 3 19 I Thess 2 16 II Tim 4 14; Gal 5 10 I Kor 3 17) mit einer Bedrohung der Teufelsdiener mit dem Gericht (vgl. Mt 13 41). Daß das Ende ἀπώλεια ist, wird indes nur angedeutet. τὸ τέλος ἔσται (D* u. a. ἐστίν) κατὰ τὰ ἔργα ist ein feststehender Satz in der Gerichtspredigt des P. (vgl. Röm 2 6 = Prov 24 12, II Tim 4 14 I Kor 3 13ff.) wie des ganzen Urchristentums I Petr 1 17 Apk 2 23 18 6 20 12ff. 22 12 II Klem 17 4; s. noch zu 5 10. Es ist darum auch hier unangebracht, eine Anspielung an den Nomismus der Gegner zu finden: „nach ihren Werken" — wie sie selbst lehren; denn die Formel ist nicht spezifisch judaistisch, wenngleich bei P. jüdisches Erbe[2]. Aber es ist doch im höchsten Grade verwunderlich, daß er sich mit dem Hinweis auf dies künftige Gericht begnügt und keinerlei Vorschrift einflicht, wie sich die Kor. vor dem Schaden hüten können, den diese Betrüger inzwischen anrichten können. Hatten die Leute noch Einfluß, dann mußte P. doch rundheraus erklären: kündigt ihnen

[1] Zu οὐ μέγα vgl. I 9 11 Gen 45 28 Plato Menex. 235 d.

[2] Vgl. die auch im Stil mit uns. St. sich deckende Äußerung bei Philo de virt. (de paen.) 182 p. 406 ὧν τὰ τέλη βαρύταται ζημίαι σώματός τε καὶ ψυχῆς εἰσι. Eurip. Bakch. 386ff.

den Gehorsam, schließt sie aus eurer Gemeinschaft aus, vgl. I 5 11–13 (ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος) II Thess 3 6 II Joh 10 f. und weiter die häufigen Warnungen bei Ignat. ad Eph. 7 1 9 1 Trall. 7 1 Smyrn. 7 2 u. ö. Dabei wird V. 18 ff. doch deutlich vorausgesetzt, daß diese Menschen in Kor. noch immer frei schalten und walten können und in V. 21 ff. läßt sich P. noch einmal in einen Vergleich mit ihnen ein. Hätten wir diesen Ausfall (V. 13 – 15) nicht, so könnten wir vermuten, daß P. wegen ihrer Beziehungen zu Jerusalem nicht aggressiver gegen sie vorzugehen wagte; da es sich um erklärte Falschbrüder und Satansapostel handelt, konnten solche Rücksichten nicht mehr gelten vgl. Gal 2 4 ff.

V. 13 – 15 als Interpolation auszuscheiden, wäre eine zu bequeme Lösung der Aporie. Man kann sagen, die Abschüttelung und Ausschließung dieser Personen war eine Forderung, die aus dieser Kennzeichnung mit Selbstverständlichkeit folgte; aber bei dem Ansehen, das sie offenbar noch immer besaßen, wäre es nach unserem Urteil sehr ratsam gewesen, auch noch mit dürren Worten zu sagen, was nun von der Gemeinde zu erwarten war. Eine volle Erklärung scheint mir nicht möglich.

Auch die andere Frage, ob P. mit diesem vernichtenden Urteil ganz gerecht gewesen ist, ist für uns schwer zu entscheiden, da er nur in Andeutungen von seinen Gegnern spricht, und wir nicht in der Lage sind, auch „die andere Seite" zu hören. Die Charakterisierung, die P. gibt, ist sicher einseitig: wir hören nur von ihrer Selbstbeurteilung, von den persönlichen Angriffen, die sie gegen ihn richteten, und von den schlechten persönlichen Motiven, die er ihnen zuschiebt. Die Lehre, die sie brachten, wird uns nicht deutlich – man kann zwischen Judaismus, engem Jesusjüngertum und Spiritualismus schwanken (s. o. Einl. S. 23 ff.). Daß sie gehässig und kleinlich gegen P. aufgetreten sind, ja daß die Verdrängung des P. aus seinem eigenen Missionsgebiet ihr Ziel war, werden wir glauben können. Andererseits ist auch begreiflich, daß P. in so scharfer Weise mit ihnen abrechnet. Der Orientale, der Jude, der Levantiner, ist mit dem Scheltwort „des Teufels" leicht bei der Hand, zu allererst, wenn es sich um ethische und religiöse Gegensätze handelt vgl. Mk 3 22 Par., Ap 2 9 3 9. Es liegt im Wesen der biblisch-urchristlichen Weltanschauung, daß man in schroffen Gegensätzen denkt und spricht, daß ein Prophet und Gesandter sich und sein Werk mit Gott identifiziert und jede Abweichung, vollends jeden Angriff dem Satan zuschreibt, wenn auch menschliche Leidenschaft dann meistens noch einen bitteren Ton in die Polemik hineinbringt (so ähnlich Rück., Hnr., J. Weiß Urchrist. 446, zurückhaltender Plr.).

IIc. Wiederaufnahme und Durchführung der Einleitung: P. fordert die Gemeinde auf, auch von ihm einmal närrisches Wesen hinzunehmen **V. 16—21a.**

Ohne die Abrechnung V. 13 – 15 weiter zu verfolgen, nimmt P. den V. 4 fallen gelassenen Faden wieder auf. Die Stichworte vom „Narren" und vom „Hinnehmen" erscheinen wieder. V. 16 knüpft an 1 an, V. 19 f. ist die Ergänzung zu 4. Als neue, die Tätigkeit des Narren bezeichnende Losung wird das καυχᾶσθαι eingeführt V. 16 – 18, das dann im Hauptstück die Rede beherrscht vgl. 11 30 12 1. 5. 9.

Mit πάλιν λέγω deutet P. **V. 16** an, daß er früher Gesagtes „wiederholt"; das gilt freilich genau nur von dem zweiten Sätzchen in der Form ὡς ἄφρονα δέξασθέ με und auch da erscheint nun als Befehl, was V. 1 in die Form eines Wunsches und einer gewissen Erwartung gekleidet war. Der erste Gedanke, „daß mich niemand für einen Narren halte" besagt das gerade Gegenteil und zeigt, wie peinlich und unnatürlich das nun folgende Auftreten dem Ap. ist (vgl. 12 11), daß der „Narr" für P. nur eine „Rolle" ist, und daß die Worte, die der Narr nun sprechen wird, doch ernst genommen werden müssen. Es muß heraus, was er auf dem Herzen hat; können sie es als ernste Rede noch nicht würdigen, dann müssen sie es sich als Narrenrede gefallen lassen. Oder: haltet mich für einen Narren, aber hört mich an (Plr.).

Zu μή τις . . . δόξῃ vgl. I 16 11 II Thess 2 3 Mt 3 9 Joh 5 45; δοκεῖν ist hier ganz wie οἴεσθαι mit acc. c. inf. verbunden vgl. Radermacher Gr. 148. Zu εἰ δὲ μήγε „andernfalls" vgl. Mt 6 1, auch Mt 2 21 f. εἰ δὲ μή (so hier D ℵ), Lk 13 9. Zu κἂν ergänze (δέξασθέ με κἂν) ὡς ἄφρονα δέξησθέ με (Schm., Mr.-Hnr.); es ist schließlich das deutsche „meinetwegen", vgl. Mk 5 28 6 56. Im Folgenden haben W- und K-Zeugen statt des Konjunkt. das Futur.

δέξασθε ist noch anschaulicher als ἀνέχεσθε[1]: P. will bei den Kor eintreten; wenn dem Ap. der Zutritt geweigert wird, soll er wenigstens dem Narren gestattet werden; wie ganz anders ging es dagegen nach Gal 4 14 in Galatien! Aber wenn der Narr „ein bißchen" prahlen will, folgt er nur dem Beispiel Anderer (κἀγώ).

Eine ganz ähnliche „Szene" s. Plato Symp. 30 p. 212 Dff., das Erscheinen des Alkibiades vgl. seine Begrüßung: ἄνδρες, χαίρετε· μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην, ἢ ἀπίωμεν . . .; . . . ἆρα καταγελάσεσθέ μου, ὡς μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κἂν ὑμεῖς γελᾶτε ὅμως εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω. Man denke hierbei an die Zusammengehörigkeit der zwei Sprichworte: in vino veritas und „Kinder und Narren sagen die Wahrheit". Zum ἵνα-Satz vgl. auch Cicero de senect. 23, 82 ut de me ipso aliquid more senum glorier. Sich selbst zu rühmen und zu loben wird auch von den Philosophen scharf getadelt s. o. S. 102 f. zu 3 1, vgl. bes. Epikt. III 23 19 f. IV 8 27 (!) und vor allem den Traktat Plutarchs Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως (III 394 ff. Bernad., p. 539 ff.); s. den Eingang τὸ περὶ ἑαυτοῦ λέγειν ὥς τι ὄντος ἢ δυναμένου πρὸς ἑτέρους . . . λόγῳ μὲν ἐπαχθὲς ἀποφαίνουσι πάντες καὶ ἀνελεύθερον κτλ., dann das Zitat aus Pindar (Olymp. 9, 38) καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρὸν μανίαισιν ὑποκρέκει „zur Unzeit sich zu rühmen entspricht dem Gebahren des Wahnsinns". Weiter 539 D πρῶτον μὲν γὰρ ἀναισχύντους ἡγούμεθα τοὺς ἑαυτοὺς ἐπαινοῦντας. αἰδεῖσθαι προσῆκον αὐτοὺς κἂν ὑπ' ἄλλων ἐπαινῶνται· δεύτερον δ' ἀδίκους, ἃ λαμβάνειν ἔδει παρ' ἑτέρων, αὑτοῖς διδόντας (vgl. 12 11)· τρίτον ἢ σιωπῶντες ἄχθεσθαι καὶ φθονεῖν δοκοῦμεν, ἢ τοῦτο δεδοικότες ἀναγκαζόμεθα συνεφάπτεσθαι παρὰ γνώμην τῶν ἐπαίνων καὶ συνεπιμαρτυρεῖν, πρᾶγμα κολακείᾳ μᾶλλον ἀνελευθέρῳ προσῆκον ἢ τιμῇ, τὸ ἐπαινεῖν παρόντας ὑπομένοντες (die peinliche Situation für die, die ein Selbstlob anhören müssen). Aus K. 3 p. 540 A ἔστιν οὖν κενὸς ἔπαινος ὁ τῶν ἑαυτοὺς ἐπαινεῖν, ὅπως ἐπαινεθῶσιν, δοκούντων· καὶ καταφρονεῖται μάλιστα, φιλοτιμίας ἕνεκα γίνεσθαι καὶ δόξης ἀκαίρου φαινόμενος κτλ. B (trifft die große „Vergleichung" des P. V. 21 ff.) . . . ὅταν δὲ μηδ' ἁπλῶς καὶ καθ' ἑαυτοὺς ἐπαινεῖσθαι ζητῶσιν, ἀλλ' ἀμιλλώμενοι (wetteifernd; im Rivalitätsstreit) πρὸς ἀλλοτρίους ἐπαίνους ἔργα καὶ πράξεις ἀντιπαραβάλλωσιν αὑτῶν, ὡς ἀμαυρώσοντες ἑτέρους (um Andere auszustechen), πρὸς τῷ κενῷ βάσκανον πρᾶγμα καὶ κακόηθες ποιοῦσιν κτλ. Es folgt die Erörterung der Fälle, wo Selbstlob gestattet ist: K. 4 p. 540 C αὐτὸν δ' ἐπαινεῖν ἀμέμπτως ἐστὶ πρῶτον μὲν ἂν ἀπολογούμενος τοῦτο ποιῇς πρὸς διαβολὴν ἢ κατηγορίαν κτλ., dazu K. 4 a. E. p. 541 A ὁ μὲν γὰρ οὐκ ἀναγκαίως ἀλλ' ὑπὲρ δόξης ἐχρῆτο τοῖς ἐπαίνοις, τοῦ δ' ἀφῄρει τὸν φθόνον ὁ κίνδυνος. Weiter wird K. 5 den Unglücklichen das Selbstlob zugestanden, und K. 6 p. 541 C heißt es ἔτι τοίνυν οὐχ ἧττον ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἀδικουμένῳ τῷ πολιτικῷ δέδοται τὸ λέγειν τι περὶ αὑτοῦ πρὸς τοὺς ἀγνωμονοῦντας, vgl. noch 541 D. S. weiter zu 12 11 u. vgl. endlich K. 22 p. 547 D — F (Schluß des Traktats). Die ganze Abhandlung verdeutlicht uns die psychologischen Voraussetzungen der hier vorliegenden Situation, die Notlage, in der P. sich befindet, wie die Stimmung, die er bei den Hörern voraussetzt. P. teilt durchaus die Anschauungen Plutarchs und des Griechentums, in dessen Namen Plut. spricht. S. auch noch die Charakterisierung der Gnostiker bei Hermas Sim. IX 22 2 ἐπαινοῦσι δὲ ἑαυτοὺς ὡς σύνεσιν ἔχοντας καὶ θέλουσιν ἐθελοδιδάσκαλοι εἶναι, ἄφρονες ὄντες.

V. 17 wird endgültig, gegen 16a, die Voraussetzung akzeptiert, daß das Folgende Narrheit ist: οὐ κατὰ κύριον[2], ‚nicht im Sinne des Herrn', dessen Wahrheit doch eigentlich nach V. 10 in P. wohnt. Selbstanpreisung widerspricht 1) dem eigenen Vorbild Christi, vgl. Röm 15 3 1 Clem 16 2, und 2) verstößt es wider die 10 17 f. festgelegte Regel. Aber P. weiß das und will die

[1] Vgl. denselben Wechsel bei Epiktet I 9, 16 (J. Weiß zu I 4 12).

[2] In D u. and. W- und K-Zeugen wird umgestellt: οὐ λαλῶ κατὰ κύριον. Einige Lat. lesen κατὰ θεόν, vgl. 7 10; andere Varianten s. v. Soden. Zur Sache vgl. φρονεῖν . . κατὰ Χρ. Ἰησ. Röm 15 5.

sehr billige Kritik dem Gegner gleich aus dem Mund nehmen. — Die etwas nachhinkende Schlußwendung des Satzes, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως ist für uns sehr schwierig zu verstehen, weil ὑπόστασις sehr verschiedene Bedeutungen hat und keine so recht passen will (s. zu 9 4). In die engere Wahl sind die Übersetzungen ‘Angelegenheit, Gegenstand’ (Hsm., Cr., Sick., Zorell) und ‘Zuversicht’ zu nehmen (so die Meisten). Für die Bedeutung ‘Gegenstand’ spräche, daß Chrys. die Wendung mit κατὰ τοῦτο τὸ μέρος wiedergibt (ähnlich Thph.); ‘bei diesem Gegenstand des Rühmens’ ist dann Erläuterung von ὡς ἐν ἀφροσύνῃ: beim Rühmen solcher Dinge ist Narrheit im Spiele. Ist ὑπ. ‘Zuversicht’ oder ‘Entschlossenheit’, dann charakterisiert es Art und Stimmung der nun vonstatten gehenden καύχησις: der καυχώμενος ist von der Überzeugung getragen, daß er alles Recht hat, so zu reden, und daß er seinen Zweck nicht verfehlen wird[1].

V. 18 nimmt das κἀγὼ . . καυχήσωμαι V. 16 noch einmal auf und erläutert im Vordersatz das καί[2]. Keineswegs kann dieser Hinweis auf das, was so viele machen, die ὑπόστασις τ. καυχήσ., die Voraussetzung sein, denn dann erschiene die Narrheit nicht so groß. Der hier angegebene Grund ist eigentlich gut menschlich gedacht, keineswegs bloß närrisch: was viele tun, ist erlaubt. Nur für den Christen gilt das Gegenteil, sein Weg ist der der „Wenigen“, vgl. 2 17 Mt 7 13 f. 22 14. Die Vielen sind die Gegner, ihre Anhänger und alle, denen sie es nachmachen. καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα[3] kann entsprechend den zwei Bedeutungen, die das Wort bei P. hat (s. zu 10 2 f.) heißen: im Sinne sündiger, dem Geist entgegenstrebender Gesinnung oder im Sinn des vom Geist noch nicht verklärten, naturgegebenen Selbst sich rühmen, vgl. Joh 8 14. Wahrscheinlich ist letzteres hier gemeint: P. denkt an die durch die Geburt gegebenen Vorzüge, an das Pochen auf sie und auf eigene Leistungen s. V. 21 ff., Ph 3 3 ff. (Chrys.). Nur sofern er auch auf die Gesinnung abzielt, die solches Rühmen voraussetzt und erzeugt, ist auch der ethische Begriff gestreift. Natürlich ist κατὰ σ. auch zum Nachsatz zu nehmen.

V. 19. 20 bringt ein zweites Motiv: die **Geduld** gegenüber den Narren, die die Kor. auch sonst auszeichnet. Die Ironie ist hier noch offener und beißender als in dem sonst synonym gebauten Satz V. 4[4]. Die Anknüpfung mit γάρ setzt voraus, daß ein καυχᾶσθαι Narrenweise ist, vgl. V. 16 und die S. 345 zitierte Pindar-Stelle. Wirksam ist die Antithese ἀφρόνων-φρόνιμοι; sie trifft nach zwei Seiten, offen die Gegner, die als Toren gekennzeichnet werden, weil sie ja zu den Vielen gehören, die sich selbst gerne preisen, versteckt die Kor., deren Selbstbewußtsein gehöhnt wird: ihr, die ihr so „weise“, so „verständig“ seid; ich werde euch zeigen, was für „kluge“ Leute ihr seid. Beiden

---

[1] Andere Übersetzungen sind ‘Voraussetzung’ (Gdt.), vgl. V. 18a, ‘Vorsatz’ (Bchm. unter Berufung auf Diodor 16, 32 3), ‘Standpunkt’ (Weizs.). Sehr frei und originell Menge: da das Rühmen nun einmal an der Tagesordnung ist.

[2] Eine rein formale Parallele s. Lk 1 1–3 ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν, . . . ἔδοξε κἀμοί . . . Zur Sache vgl. Seneca Ep. 74, 16 non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda.

[3] BE und K lesen κ. τὴν σ., so auch B. Weiß, Mr.-Hnr., bei v. Soden zur Wahl gestellt; da auch B dafür Zeuge, ist das Ursprüngliche kaum auszumachen; auch in B kann eine Korrektur eingedrungen sein.

[4] Über die Ironie bei P. vgl. Blaß-Debr. 495, 3; Robertson Gr. 1198 f., bei Philo qu. rer. div. haer. 43 p. 479 wird die εἰρωνεία verurteilt.

Parteien ist damit zu Gemüte geführt, daß sie selbst im Glashause sitzen[1]. Das Sätzchen bedarf der Erklärung, sonst verstehen die Kor. den Sinn des ἀνέχ. τ. ἀφρ. und den Hohn des φρόνιμοι nicht. Beides wird in V. 20 deutlich: die ἄφρονες, deren Wirken sie sich gefallen lassen, sind gewisse Leute, die sie 'unter ein Sklavenjoch drücken', die sie 'aufzehren', 'ausnehmen', 'die sich (über sie) erheben', die sie 'ins Gesicht zu schlagen' belieben. Jedes Glied dieser glänzenden Anapherreihe (vgl. 1 Tim 5 10) wirkt wie ein Peitschenhieb: Herrlich habt ihr's, ihr klugen Leute, wenn ich nicht da bin, wenn nur eure vielgerühmte Weisheit euch leitet!

Daß solches Verhalten ja eigentlich im Sinne Jesu ist (Mt 5 38 f. I Petr 2 23) und auch im Sinne Pauli christlich ist (vgl. Röm 12 16 ff. I Kor 4 11 κολαφιζόμεθα), kommt hier nicht in Betracht: 1) ist der Standpunkt ja ein anderer, der der sarkischen Weisheit, deren sich die Kor. rühmen; 2) betrachten sie ja diese Herren nicht als Feinde, sondern als Autoritäten; 3) war P. selbst nach Apg 23 2 f. ebensowenig wie der johanneische Christus Joh 18 22 f. so „unverständig", einen unmotivierten Schlag ins Gesicht sich einfach gefallen zu lassen.

καταδουλοῦν steht wie Gal 2 4 von geistiger Unterjochung, schon in LXX öfter so gebraucht; ob P. speziell an die Knechtung unter das Gesetz denkt (Cr., Plr.) Gal 5 1, ist unsicher. κατεσθίειν vom Aussaugen wie Prov 24 37 κατεσθίειν τοὺς ταπεινοὺς ἀπὸ τῆς γῆς, Jes 9 12 Ps 13 (14) 4 Mk 12 40 Par. (beachte das Zusammentreffen der paulin. Polemik mit der des synopt. Jesus!); synonym ist συλᾶν, womit P. sein eigenes Auftreten in Maz. beschreibt V. 8. Die Wendung ist (anders als Gal 5 15) hier wörtlich zu verstehen. Wie solches „Aufzehren" eingeleitet werden konnte, zeigt Did 11 9 ff., vgl. auch Jos. Ant. XVIII 3, 5, Lucian Peregr. 12, 16; hiermit hängt der noch gröbere Vorwurf Phil 3 19 Röm 16 18 zusammen; λαμβάνειν ist wie 12 16 'einfangen, zur Gefolgschaft zwingen'; Objekt ist also nicht τὰ ὑμῶν, sondern ὑμᾶς. ἐπαίρεσθαι 'sich hochmütig über jem. erheben', ihn 'von oben herab behandeln', rücksichtslos im Verkehr auftreten, vgl. I Makk 10 70 Esth 3 13 (13 2). Zu εἰς πρόσωπον δέρειν vgl. ῥαπίζειν εἰς τὴν δεξιάν Mt 5 39 Par., κεφαλιοῦν Mk 12 4, πατάσσειν ἐπὶ τὴν σιαγόνα III Reg 22 24, ἐπὶ κόρρης παίειν Philostrat. Vita Apoll. VII 23. Es ist das Verfahren des harten Pädagogen (Epikt. III 19 5), kann natürlich buchstäblich genommen werden (dann kam es in Kor. gelegentlich wirklich zu handgreiflichen Mißhandlungen; so Schnd.), ist aber wohl besser bildlich zu fassen, vgl. I 4 21 ἐν ῥάβδῳ ἔλθω . . .;

Die Worte erhellen blitzartig die Situation in Kor.: Die Wanderprediger oder jüdischen Abgesandten verbanden ihre Predigt eines anderen Evangeliums mit herrischem Auftreten und schlauer, durchgreifender Ausbeutung. In jeder Hinsicht taten sie es anders als P., vgl. 1 24 einerseits, 11 2 ff. anderseits; sie haben offenbar in einem gegenüber Heidenchristen besonders gesteigerten Selbstbewußtsein, wie es P. Röm 2 17 ff. geißelt (vgl. besonders παιδευτὴν „ἀφρόνων", διδάσκαλον νηπίων), von den Kor. Gehorsam gegen ihre Predigt, Achtung vor ihrer Person (vgl. Mt 23 6 ff.), Erfüllung ihrer Forderungen, namentlich auf materiellem Gebiete verlangt und jeden Widerspruch brutal niedergeschlagen, und die Kor. haben sich alles gefallen lassen, haben ihre Autorität und alle Rechte, die sie daraus ableiteten, anerkannt. Warum die Predigt der Leute trotz der Unterwürfigkeit der Kor. doch noch keinen durchschlagenden Erfolg erzielt hatte, ist freilich rätselhaft; Erklärungen sind oben zu V. 4 gegeben; möglich ist, daß P. hier übertreibt.

Eine gute Parallele in der Rede des Ananus an das die Tyrannen gewähren lassende jüdische Volk Joseph. Bell. IV 3, 10 § 165 ἁρπαζόμενοι γοῦν ἀνέχεσθε καὶ τυπτόμενοι σιωπᾶτε.

---

[1] Verwandt, doch jedenfalls in der ersten Hälfte anders gemeint, ist die Antithese I 4 10 ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χ., ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χ. Vgl. auch I 1 27: καταισχύνει τοὺς σοφούς kann man hier auch von P. sagen.

Die scharfen Worte versieht P. in **V. 21a** noch mit einer Glosse, die freilich so kurz gefaßt ist, daß sie selbst wieder der Glossierung bedürftig ist (Chrys. ἀσαφὲς τὸ εἰρημένον). Die Wendung κατ' ἀτιμίαν λέγω hat ihre Analogie in τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συνγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν I 7 6 vgl. II 11 8, oder in οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω Phil 4 11 [1]; κατά bedeutet da ‚im Sinne von' und zielt auf den Sinn, die Bedeutung, Voraussetzung oder Wirkung einer Aussage oder eines Urteils. Der „Sinn" kann sich auf den Sprecher oder auf den Hörer beziehen; was beabsichtigt ist, ist in den anderen angeführten Fällen sofort aus dem Zusammenhang zu ersehen, nur hier nicht: da beide Beziehungen möglich sind. Von V. 19f. aus gesehen, scheint die Beziehung auf die Leser näher zu liegen (Ltzm., Gdt. u. a.): was P. hier aufdeckt und den Kor. vorhält, ist für sie überaus demütigend und schmählich; von den drei Parteien, die hier gegeneinander agieren, sind die Kor. zweifellos die größten Toren, da bei ihnen der Kontrast zwischen Selbsteinschätzung und wirklichem Verhalten am größten und ehrenrührigsten ist. Mit der Übersetzung ‚zu (euerer) Schande' verträgt sich auch das folgende Nebensätzchen, das eine Art Begründung enthält (Ltzm., Schm.). Mit ὡς ὅτι wird hier sicher die Meinung eines Anderen wiedergegeben, also ‚im Blick darauf, daß man sagt, daß', vgl. zu 5 19, v. Dobsch. Thess. 267; Debr. § 296; Robertson 964, 1033; doch drückt das quasi der vg. (hier und II Thess 2 2) gegen quoniam 5 19 dies subjektive Moment zu stark aus. Die „man" sind offenbar die Kor.[2]. Inhalt des von P. angezogenen Urteils ist (nach bestem Text[3]) ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν ‚wir sind schwach gewesen, schwächlich aufgetreten', d. h. haben es nicht gewagt und nicht vermocht, unsere Autorität so zur Geltung zu bringen, wie die Gegner es nach V. 20 getan haben; ἡμεῖς steht also im Gegensatz zu dem τινές V. 20.

Die kurze Wendung ist also eine neue Wiedergabe des Gesamteindrucks, den P. in Kor. gemacht hat, vgl. 10 1. 10. Denkt P. nun im Vordersatz an die Schande der Kor., so hebt das Sätzchen ironisch und zugleich vorwurfsvoll hervor, daß sie selbst ihr entgegengesetztes Verhalten gegenüber P. auf dessen Schwäche schieben, auf seine Unfähigkeit seine ap. Rechte durchzusetzen; zur Schande fügen sie noch die faule Rede: ihr Verhalten gegen die neuen Lehrer sei das Normale; daß es unter P. anders zuging, lag an seiner Schwäche. Oder die Beschämung, die P. den Kor. zu Gemüte führt, liegt darin, daß sie sein zurückhaltendes Auftreten als Schwäche auslegten und nun das Gegenteil erleben, aber in Form einer Tyrannei, die ihrer unwürdig ist und für die er soeben die rechten Worte gebraucht hat (so etwa Ltzm.). Sehr überzeugend ist diese Verbindung indes nicht. Natürlicher ist es vielmehr, auch den Vordersatz schon auf P. zu beziehen: ein ἡμῶν also aus ἡμεῖς zu ergänzen (so die Meisten). ‚Zu (unserer) Schande sage ich (das), da wir ja uns angeblich als Schwächlinge gezeigt haben'. Dann hält P. im ganzen Satz an der Ironie des Vorigen fest und redet entweder voll Bitterkeit ganz vom Standpunkt der

[1] Vgl. auch die ganz ähnliche Redensart πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω (λαλῶ) I 6 5 15 34. die Auskunft von Jannaris Exposé 5 X 147ff., der κατ. ἀτ. zu V. 20 zieht, ist wegen dieser Analogien aus rhythmisch-stilistischen Gründen zu verwerfen.

[2] Thdt. ἡμᾶς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε δι' ἀσθένειαν μηδὲν τοιοῦτον ποιεῖν. Vgl. Isocr. argum. Busiris κατηγόρουν .. αὐτοῦ, ὡς ὅτι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει.

[3] GF ordnet ἠσθ. ἡμ., W K hat ἠσθενήσαμεν, vgl. Mt 25 36, DE d e fügen noch ἐν τούτῳ τῷ μέρει hinzu (vgl. 3 10 9 3), was von Plr. als gute Glosse bezeichnet wird.

den Gegnern sich fügenden Kor., die ihr wechselndes Verhalten mit einem bissig-höhnischen Urteil über P. rechtfertigten: wenn sie sich fügten und Unterhalt zahlten, so galt das denen, die ein Recht darauf hatten, Dienste zu verlangen — P. war schmählicherweise (6s) unfähig gewesen, die Würde, auf die er Anspruch erhob, bei ihnen zu verwirklichen, und die Geduld, die sie jetzt haben, soll die Schwäche des P. ans Licht stellen. Oder — hinter der Ironie steckt beinahe etwas wie Hohn: schimpflicherweise waren wir ja zu schwach, wie ihr uns nachsagt, um euch so zu brutalisieren, wie ihr wünscht. Um so deutlicher wird dann freilich, daß P. es in Wahrheit anders meint, daß die „Schande" die Kor. trifft und daß damit der Vorwurf der „Schwäche" für ihn hinfällt, umsomehr als das Verhalten, wogegen das seine als „Schwäche" absticht, in Wahrheit Brutalität, Herrschsucht, Tyrannei ist[1]. — Damit meint P. es hinreichend entschuldigt und gerechtfertigt zu haben, daß er nun eine Narrenrede anhebt und sein eigenes Lob anstimmt: er macht es ja nur anderen nach und von diesen anderen lassen sich die Kor. ja alles gefallen.

IId. Der Narrenrede erster Gang V. 21b—33:

Die jüdische Abstammung, der Apostolat und die unerreichte Fülle der Leiden und Mühen im apostolischen Dienst.

Nach langer Einleitung und Vorbereitung bricht nun endlich in gewaltigem Redefluß die Narrenrede los. Meisterhaft versteht es der Angefochtene, trotz allem die Rolle des närrischen Prahlers zu spielen. Die Leidenschaft verwandelt mit einem Mal den ἰδιώτης τῷ λόγῳ in einen δεινότατος τὸν λόγον. Die Rede ist von einer Rhetorik getragen, die aus dem Gefühle fließt, aber doch Spuren technischer Schulung zeigt. Ein einheitlich durchgeführtes Schema fehlt. Nur die ersten drei kurzen Zeilen sind im Stil der Vergleichung gehalten. Nach einem vierten Glied (V. 23a; s. u.) wird unversehens das Moment der Vergleichung fallen gelassen und, zunächst zur Rechtfertigung der höheren Selbsteinschätzung und zur Illustrierung seiner Leistungen, ein konkreter Leidens- oder Peristasenkatalog geliefert, bei dem freilich schließlich der Gedanke an das, was die Gegner dem vielleicht zur Seite stellen könnten, ja sogar der Gedanke der Unvergleichlichkeit der eigenen Leistung völlig schwindet und auch zum Schluß nicht mehr auftaucht. Der Stil der Aufzählungen gleicht ganz dem der großen Reihen 6 4 ff., wo das Motiv der Vergleichung oder Überbietung auch im Beginne nicht auftritt. Die genauere Gliederung des Peristasenkatalogs ist folgende[2]. Zunächst V. 23b vier Zeilen: Notlagen allgemeiner Art; dann vier bestimmte Notlagen mit Angabe der Anzahl, die er hat überstehen müssen V. 24f., vier kurze Sätze, der letzte durch eine nähere Erklärung veranschaulicht (νυχθ. ἐν τ. β. πεποί:); nun folgt wieder im Stil von V. 23 und 6 4 ff. eine kurze Aufzählung von allerlei „Gefahren" (V. 26) und von Notzuständen (V. 27) und V. 28f. schließt der „Katalog" mehr individuell mit einer Aufführung der mancherlei Anstrengungen, die der Beruf eines Seelsorgers für viele Gemeinden mit sich bringt; eine Charakteristik der Ruhmesrede, V. 30 und eine Beteuerung der Wahrhaftigkeit V. 31 scheint die Rede zu beschließen. Seltsamerweise hängt sich aber V. 32f. die kurze Erzählung von einer abenteuerlichen Flucht mit konkreten Angaben an; darüber s. u. So macht die Rede abwechselnd von den verschiedensten rhetorischen Wendungen Gebrauch, wodurch ihre Wirkung sich steigert. Auch

[1] Sehr originell übersetzt Daechsel 'Ich spreche als Apostel a. D., gewissermaßen weil uns Altersschwäche befallen hat'; ἀτιμία soll hier Dienstentlassung bedeuten (wie ἄτιμοι I 4 10 'aus dem Amt gesetzt'). In der kurzen Wendung κατ' ἀτ. λέγω kann indes ἀτ. kaum diese prägnante Bedeutung haben.

[2] Vgl. den Abdruck in Stichen bei J. Weiß Beiträge z. paulin. Rhetorik a. a. O. 185f.

da, wo sehr einfache und allgemeine Worte gebraucht werden, schwächt sich der Eindruck doch nicht ab, weil das Erlebnis dahinter steht. Das Ganze ist eine Art autobiographische Skizze, nur daß die Aufzählung, nachdem Abstammung und Beruf bezeichnet sind, auf die Mühsal des Lebens sich beschränkt und die typischen Erlebnisse in kurzen Andeutungen zusammengestellt werden.

Erste Strophe **V. 21b—23a: Abstammung und Dienststellung.**

V. 21b leitet zur eigentlichen Prahlrede über. Nach Inhalt und Schema ist der Satz eine Wiederholung von V. 18 (vgl. auch Phil 3₄). Der Vordersatz lehnt sich an V. 20 an: mit τίς sind beide Mal dieselben Personen gemeint (gegen Hnr., der an die Jerusalemer Urapostel denkt und sich dafür auf V. 13ff. beruft; dazu s. u. S. 352). τολμᾶν ist wie 10₂: den Mut zu etwas finden, sich etwas herausnehmen; ἐν ᾧ bezeichnet das Gebiet, auf dem der Wagemut sich betätigen will. Die Beschreibung anmaßenden Auftretens ist also mit V. 20 nicht erschöpft; jetzt denkt P. speziell an das Pochen auf eigene Vorzüge, die Voraussetzung für die V. 20 geschilderte Selbstüberhebung und Brutalisierung der Gemeinde. Hinzugedacht, nur nicht ausgesprochen, ist die Erwartung, daß die Kor. auch seine Aufführung sich gefallen lassen, wie sie das Auftreten jener hingenommen haben. Die entschuldigende Parenthese ἐν ἀφροσύνῃ λέγω (vgl. V. 17) deutet noch einmal an, daß er nun eine „Rolle" aufnimmt, die ihm nicht genehm ist. Das Motiv der Einleitung (V. 21b): ‘was sie sind, bin ich auch’ ist bloß in den ersten drei Kurzzeilen ausgeführt; die vierte steigert die Aussage im Sinne eines ‘ich noch viel mehr’ (Phil 3₄ff.); indem sie um der Steigerung willen abermals das Narrenmotiv einschiebt, rundet sie die ersten Aussagen zu einer wirkungsvollen Strophe ab.

V. 22 setzt P. ein mit einem echt sarkischen Vorzug (im nicht-ethischen Sinne des Wortes), den er seiner Abstammung verdankt und worin er den Gegnern völlig gleichsteht[1]. Die lebhafte Rede wird beinahe zum dramatischen Dialog. Ἑβραῖοί εἰσιν usw. rufen die Verehrer der Rivalen ihm zu; κἀγώ donnert er ihnen zurück. Sehr bald müssen jene indes verstummen: ihr Material ist erschöpft, und P. kann, ohne daß Einwürfe ihn unterbrechen, aus der Fülle seiner Lebenserinnerungen die Gegner und ihre Anbeter zudecken. Auch die drei Attribute Ἑβρ., Ἰσραηλ., σπέρμα Ἀβ. haben rhetorischen Klang. Wohl mit Absicht vermeidet P. das gewöhnlichere Ἰουδαῖοι (Gal 2₁₅). Es sind Namen, bei denen die besonderen Vorrechte des jüdischen Volkes anklingen. Ganz ähnliche Reihen finden sich Phil 3₅ ἐκ γένους Ἰσραήλ (= Ἰσραηλείτης), φυλῆς Βενιαμείν, Ἑβραῖος ἐκ Ἑβραίων (also Vollblutjudenschaft) und Röm 11₁ καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλείτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμείν. Es liegt nahe, in jeden Ausdruck einen besonderen Wert hineinzulegen: in Ἑβρ. die volle Zugehörigkeit zur Nation und die Beherrschung der Muttersprache (also kein Proselyt, kein Halbblut, kein hellenistischer Jude), in Ἰσρ. die Zugehörigkeit zum Volk der Heilsgeschichte und des göttlichen Heilsplans, und in σπέρμα Ἀβρ. die Bedingung für die Teilnahme an den Verheißungen (Klr., Schm., Hnr., Bchm., Plr. u. a). Etwas Richtiges ist damit jedenfalls angerührt.

Ἑβραῖοι findet sich in LXX nur in Gen Ex Dt, (einmal) in 1 Reg und (zweimal) in Jer, danach in Judith, II und IV Makk, weiter Test. Jos. (12₂f. 13₃), und häufig bei Josephus, in allen späteren Schriften in archaistischem oder in gehobenem Stil.

[1] Auch Philo kennt τὸ αὐχεῖν ἐπὶ τῷ γένος εἶναι Ἑβραίων (migr. Abr. 20 p. 439).

Es ist überall Bezeichnung für das Volk, das durch Abstammung und Glauben und Sitte von anderen Völkern sich unterscheidet, sowohl im Munde von Juden als von Nichtjuden. Meist legt man nun für die Zeit des P. und so auch für P. selbst noch eine besondere Beziehung auf den Gebrauch der Muttersprache (des Aramäischen) und wohl auch auf die Geburt in Palästina in das Wort hinein (cf. Hieron. de vir. inlust. 5, Comm. ad Philem. 23 Migne Scr. Lat. 26, 653 f. bei Krenkel S. 7 ff.). Diese Differenzierung ist sicher in Apg 6 1 gemeint, wo Ἑβραῖοι — im Gegensatz zu Ἑλληνισταί (= griechisch sprechende Juden aus der Diaspora) — die echten Palästinajuden sind. Der Sprachgebrauch bei Joseph. widerspricht dieser Beschränkung nicht, ist aber auch kein sicherer Beweis dafür. Eher kann Philo de mut. nom. 71 p. 589 als Beleg dafür angeführt werden: ὡς μὲν Ἑβραῖοι εἴποιεν ἂν Ἀβραάμ, ὡς δ' ἂν Ἕλληνες, πατέρα ἐκλεκτὸν ἠχοῦς, ebenso de confus. ling. 129 p. 424 ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφὴ θεοῦ (Phil. scheint sich hier selbst aus der Schar der Hebräer auszuschließen; s. dagegen Eus. H. Eccl. II 4, 2). Die korinth. (!) Inschrift, die einmal Συναγωγὴ Ἑβραίων gelautet hat[1], kann, aber muß nicht die Synagoge der noch hebräisch sprechenden Juden in Kor. bezeichnet haben; ist es so, dann wird es kaum die Synagoge gewesen sein, die P. besuchte, da er seinem Missionsplan entsprechend die hellenistische Synagoge bevorzugt haben wird (Zahn). Dagegen bezeichnet Ἑβραῖος auf den Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom[2] wahrscheinlich den noch hebräisch sprechenden Juden s. Inschr. Nr. 50; 118 (Μακεδόνις ὁ Αἴβρεος Κεσαρεὺς τῆς Παλεστίνης), obschon das Wort auch in rein griechischen Inschriften vorkommt s. N. Müller Die. jüd. Katakombe 104 f. 109 f., die Inschriften S. 28 f. 57 f. Darnach scheint auch mir der Schluß erlaubt, daß auch P. hier und Phil 3 5 sich seiner hebräischen (aramäischen) Muttersprache rühmen will (Apg 21 40 22 2, ja wenn Hieronymus (s. o.) mit seiner Notiz über die Geburt des P. recht hat, könnte er sogar auch an seine Gebürtigkeit aus Palästina erinnern (s. Krenkel Beiträge 1 ff.). Doch auch ohne diese Annahme verträgt sich diese Bedeutung von Ἑβρ. mit der Tatsache, daß P. in der Diaspora aufgewachsen war; genau wie er können auch die Gegner Diasporajuden mit einiger hellenistischer Bildung gewesen sein (s. o. S. 331 f.), und Ἑβρ. εἰσιν gibt dann an, daß sie (wie P.) zweisprachig waren. Möglich ist, daß der Gebrauch des aramäischen Namens Kephas in I und die aramäische Warnung Maranatha I 16 22 auf diese „Hebräer" gemünzt war (Zahn). S. Zahn Die Apg 1922, 640 ff.

Ἰσραηλεῖτης ist in LXX noch seltener als Ἑβραῖος. In den Apokryphen finden wir es nur IV Makk 18 1, wo es wie bei P. mit (echten) 'Nachkommen Abrahams' verbunden erscheint. Josephus gebraucht es öfter und zwar abwechselnd und völlig gleichbedeutend mit Ἑβραῖοι Ant. V 6, 1 ff. Im N. T. finden wir es nur Joh 1 47 (Isr. = aufrichtiger Anhänger der israelitischen Religion), in Apg (immer nur in der Anrede ἄνδρες Ἰσραηλεῖται) und bei P., und zwar außer an uns. St. noch Röm 9 4, wo der angeschlossene Relativsatz zeigt, daß er mit dem Namen all die religiösen Heiligtümer und Verheißungen zusammendenkt, und Röm 11 1, wo das folgende ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμείν offenbar die nähere Erklärung zu Ἰσραηλεῖτης darstellt. Es ist also möglich, daß P. bei Ἰσρ. mehr als bei Ἑβρ. an die religiösen, theokratischen Vorzüge denkt, deren auch er sich zu rühmen begehrt. Später gebraucht erst Justin das Wort wieder, vgl. Apol. 60 2 62 3 f., Dial. 117 2, und zwar für die Zeitgenossen des Mose und Jesaja.

Dann ist aber für **σπέρμα Ἀβραάμ** eine neue Nuance und gar eine weitere Steigerung nicht mehr festzustellen; denn wenn P. in Röm und Gal an diese biblische Wendung die Anwartschaft auf die „Verheißungen" anhängt (vgl. Röm 4 13 ff. Gal 3 16 ff.), so ist diese Beziehung sicher schon in Ἰσρ. mitgefühlt. Beide Wendungen sind also synonyme Ehrenprädikate, von den Juden und auch von den jüdischen Gegnern des P. zu eigenem Ruhme gebraucht und so auch von P. in Anspruch genommen. S. Trench-Werner Synonyma 79 ff., Hastings Dict. of the Bible II 326. — Zu unrecht folgert Lütgert (Aus Schrift u. Geschichte, Theol. Abh. f. Schlatter S. 144) daraus, daß P. seine Gegner nicht auch Ἰουδαῖοι nennt, daß sie eben auch keine Juden, d. i. gesetzestreue Glieder der Gemeinde gewesen seien. Eine Beziehung aufs Gesetz ist mindestens

[1] S. Deißmann Licht vom Osten[4] S. 12 f.

[2] Vgl. die Ausgabe von Nik. Müller und N. A. Bees Die Inschriften der jüd. Katakombe, Leipzig 1919; dazu N. Müller Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom 1912; Schürer Gesch. des jüd. Volkes[4] III 83 f.

mit Ἰσρ. und und σπέρμα Ἀβρ. gegeben. Sie müssen Vollblutjuden gewesen sein, die auf ihr Judentum und auf alle damit verbundenen Überlieferungen und Verheißungen pochten und in dieser Hinsicht ganz den Phil 3 bestrittenen Gegnern glichen. Von hier aus gesehen, kann der „andere Jesus" und das „andere Ev." V. 4 nur in judaistischem Sinne verstanden werden (Klöpper 473 ff.), und wenn der „andere Geist" irgendein besonderes Wertlegen auf Geistesgaben und Verkehr mit „Geistern" meinen sollte, dann kann nur ein solcher Spiritualismus ihnen zugesprochen werden, der sich mit Judaismus vertrug. Vielfach nimmt man nun an, daß sie ihre Vorzüge gegen P. ausgespielt haben, indem sie behaupteten, P. sei kein echter Jude, sondern Mischling, Hellene, ein halber Heide (J. Weiß Urchr. 261), was später jedenfalls die Ebioniten ihm nachsagten (Epiph. 30, 16 8 f.). Aber dann hätte die Aussage hier mehr den Charakter einer Richtigstellung solcher Verleumdungen tragen müssen. Also nennt er die Vorzüge, weil die Gegner sich ihrer rühmen, nicht weil sie sie ihm absprechen.

V. 23a fügt zu den durch die Geburt erworbenen Vorzügen und Anwartschaften eine durch eine Berufung irgendwelcher Art erlangte Ehrenfunktion. διάκονοι Χριστοῦ ist ein Titel, den die Gegner sich gaben (vgl. διάκ. δικαιοσύνης V. 15) und den P. im Gegensatz zu V. 15 ihnen hier zugesteht: denn er bestreitet ihnen hier nicht das Recht ihn zu führen, sondern erklärt nur, daß er ihn mit mehr Recht verdient und in höherem Maße verwirklicht. Es liegt also ein Widerspruch in der Behandlung der Gegner vor, der sich aber vielleicht daraus erklärt, daß P. jetzt in einer anderen Stilform sich ergeht, nicht in der „Scheltrede", sondern im „Vergleich", wobei es nur darauf ankommt, ob die Prädikate, die jene sich erteilen, auch auf ihn zutreffen.

Viel ernsthafter ist zu erwägen, ob die διάκονοι Χ., mit denen P. sich hier mißt, nicht doch die Urapostel sind (s. o. S. 350). Für diese Gleichung läßt sich aus uns. Abschn. sehr Gewichtiges anführen. Nicht nur das Prädikat διακ. Χ., auf die Gegner angewendet, macht einige Schwierigkeiten; man kann es auch unnatürlich finden, daß P. gegen diese Menschen, die er soeben als Pseudapostel und Satansdiener entlarvt hat, so schweres Geschütz auffährt, wie es der hier folgende gewaltige Leistungs- und Leidenskatalog darstellt. Das Bewußtsein, auch die Urapostel überboten zu haben, bringt P. I 15 10 deutlich genug zum Ausdruck[1]). Wollte er gegen sie den Beweis für das 'mehr geleistet als sie alle' bringen, dann mußte er wohl das ganze Arsenal seiner Zeugnisse aufbieten. Trotzdem muß ich die Beziehung der großen Rede auf die Urapostel ablehnen. 1) wäre nach meinem Gefühl die Übertrumpfung in V. 23 trotz I 15 10 doch zu kräftig und zu unbescheiden, wenn P. die Apostelschüler Jesu, deren Martyrium schon bei Lebzeiten des Herrn begann (Lk 22 28), im Auge hätte. Schon wenn die Leiden der Urapostel auf das, was wir in der Apg. lesen, sich beschränkt hätten, wäre dieser Ton ihnen gegenüber nicht berechtigt gewesen. Die ganze Narrenrede hat nur dann durchschlagende Kraft, wenn jedermann zugibt, daß die gemeinten Personen auch nicht entfernt soviel Leistungen im Bestehen von Nöten und Gefahren aufzuweisen haben wie P. 2) ist der Narrenpreis doch, wie schon angedeutet, mit der Einleitung V. 16 ff. zusammenzuhalten: unzweifelhaft sind da die Gegner in Kor. gemeint, ja er hat da auch schon das Messen und Vergleichen mit ihnen begonnen (V. 18–20). Also muß diese Beziehung, da inzwischen andere Personen nicht genannt sind, auch für die nun folgende Vergleichung gelten.

Der Titel διάκονοι Χριστοῦ ist bei P. nicht geläufig, vgl. noch Kol 1 7 (Epaphras) und I Tim 4 6 (von Thimotheus); er bezieht sich wie δοῦλος auf die besondere missionarische Arbeit im Dienst des Herrn (vgl. 10 7), kann mit ἀπόστολος identisch sein, aber auch weiter die unter den Ap. stehenden Missionsgehilfen umfassen. Ob P. absichtlich ein ἀπόστολοί εἰσιν; vermeidet? Nach V. 5 und 13 müssen sich die Gegner auch diesen Namen gegeben haben. Möglich ist, daß ἀπόστ. für ihn einen noch höheren Klang hatte als διάκ. und

[1] Vgl. dazu den ähnlichen, aber wesentlich bescheideneren Ausspruch des sterbenden R. Elieser (Pirke Aboth Nathan 25, 4): 'ich habe nicht weniger geleistet als meine Lehrer'.

daß es ihm widerstand, diesen Titel den Gegnern auch nur für einen Augenblick zuzugestehen. Aber die Würde kann in διάκ. mitgemeint sein; oder es kann ihm auch nach Analogie von V. 22 eine Fortsetzung ἀπόστολοί εἰσιν; κἀγώ vorgeschwebt haben, die er indes unterdrückte, weil er schon bei διάκ. nicht einfach κἀγώ antworten konnte und nun zu einem anderen Gedanken abgeleitet wurde, nämlich dem Erweis seiner Mehrleistung.

Die überraschende Durchbrechuug des Schemas ‘ich auch’ wird mit einem parenthetisch eingeschobenen παραφρονῶν λαλῶ (D G λέγω) eingeführt (= ἐν ἀφροσύνῃ λέγω V. 21b). παραφρονῶν ist = ἐν ἀφρ., doch vielleicht (dem klassischen Sprachgebrauch entsprechend) noch etwas stärker: ‘in Wahnsinn’, vgl. II Petr 2 16 Herod. III 34 Justin Dial. 39 3 (Tryphon) .. παραφρονεῖς ταῦτα λέγων, 4 (Justin) οὐ μέμηνα οὐδὲ παραφρονῶ, s. noch Sach 7 11 (einzige St. in LXX). Das „Wahnsinnige“ ist doch psychologisch gut zu begreifen. P. bringt es einfach nicht fertig, mit dem Erweis seiner „Ebenbürtigkeit“ fortzufahren und die Gegner dabei als „Norm“ anzuerkennen. Dagegen sträubt sich sein natürliches, wir sagen, berechtigtes Selbstgefühl; erklärt er doch in der parallelen Aussage I 15 10 selbst den Uraposteln gegenüber: περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα. Nicht „Ebenbürtigkeit“, sondern „Überlegenheit“ muß die Losung sein. Sie selbst auf sich anzuwenden, verbietet aber die dem Christen im Blute sitzende Scheu vor Selbstüberhebung, vgl. 10 11 ff., Röm 12 16 Lk 22 24 ff. Par. So salviert er sich mit der Entschuldigung, daß er nicht mehr bei Verstande ist. Übrigens liegt ein eigentlicher Verstoß gegen die Weisung Jesu in der Frage τίς μείζων (Lk a. a. O.) auch nicht vor: denn auch P. sucht seine Größe im Dienen (διάκονος X.), und nur weil er im Dienen und Arbeiten und Leiden sie alle übertrifft, meint er sich über sie stellen zu können. Der „Wahnsinn“ steckt also allein darin, daß er sich selbst das Zeugnis ausstellt (10 17 f.).

Der adverbiale Gebrauch von ὑπέρ ist bisher noch nicht belegt. Trotzdem ist die geistreiche Konjektur ὑπερέχω (Junius, Baljon, Cr.) nicht geboten. Vielleicht schwebte dem P. der Ausdruck ὑπερλίαν ἀπόστολοι vor; er beanspruchte dann den Titel ὑπερλίαν διάκονος oder ὑπερδιάκονος für sich selbst. Eine Analogie ist der absolute Gebrauch von ἔνι (= ἔνεστι); so ist ὑπέρ = ὑπερέχω. Zur Sache vgl. noch Phil 3 4 (!) I Kor 15 10.

Den Beweis für dies unsinnig stolze ‘ich noch viel mehr’ liefert P. nun in den folgenden Strophen seiner Rede. Es ist bezeichnend, daß er das Plus zunächst ausschließlich in den Leiden und Strapazen und Gefahren aufweist, die sein „Diener“-Beruf mit sich gebracht hat und daß er dann, wenn er seine eigentliche ap. Tätigkeit nennt (V. 28 f.), nicht an seine Erfolge, die Stiftung und Pflege zahlreicher Gemeinden auf jungfräulichem Boden (woran er wohl I 15 10 in erster Linie denkt) erinnert, sondern auch wieder an die Mühen, die diese Berufstätigkeit ihm bereitet. Diese Wendung der Ruhmrede erklärt sich einmal daraus, daß ihm die Aufzählung seiner Mühen besonders geläufig war (vgl. 6 4 ff.), sodann daraus, daß er hier auf die Paradoxie ‘seiner Schwachheiten sich rühmen’ und ‘in seiner Schwachheit seine Stärke suchen’ hinaus will, vgl. V. 30 12 5. 9 f., wohl auch aus der auch ihm geläufigen Idee, daß die Dienerschaft Jesu, die Nachfolge Jesu vor allem in Leiden hinein führt und in Leiden sich bewähren muß Mt 8 34 ff. Apg 9 16 Röm 8 17, s. noch ob. S. 40 f. 141 ff.

Nun beginnt der **Peristasenkatalog**. Die zweite Strophe **V. 23b** besteht aus vier kurzen, gleichgebauten Gliedern, in denen vier typische Lagen bezeichnet werden, worin sich P. oft als Diener Christi bewährt hat: die

drei erſten ſind ſchon in dem Katalog 6 5 aufgeführt, die vierte (ἐν θανάτοις) iſt eine Steigerung; der ganze Satz gibt ſich als unmittelbare Fortſetzung und Erläuterung zu ὑπὲρ ἐγώ (sc. ἐγενόμην); wie das ἐν πληγαῖς in V. 24, 25a illuſtriert wird, ſo das ἐν θαν. in V. 25b (Steinigung und Schiffbrüche) und in den V. 26 angedeuteten „Gefahren". Eine verwandte Periſtaſenreihe ſ. Hermas Viſ. III 2 1.

Zu dem Plural θαν. vgl. Pape s. v. und etwa noch Philo de Abr. 64 p. 10, in Flacc. 175 p. 542 (ſ. auch zu 4 10 f.). Es iſt das tägliche Sterben gemeint 4 10 f. I 15 31 4 9 Röm 8 36.

Als ſynonyme Erläuterung zu ὑπέρ V. 23a wird erſt zweimal περισσοτέρως (vgl. zu 1 12 2 4 7 13. 15 12 15 Gal 1 14 π. ζηλώτης I Theſſ 2 17 v. Dobſch. zur St.) ‘reichlicher’, dann ὑπερβαλλόντως, ſchließlich πολλάκις geſetzt; komparativiſche Bedeutung hat die erſte und vielleicht auch die zweite Wendung. ὑπερ-βαλλόντως iſt nicht ‘überſchwänglich, gewaltig’ (vgl. Job 15 11 μεγάλως ὑ. λελάληκας) ſondern ‘überwältigend, überbietend’.

Plato Rep. VI 492b, Iſocr. 1, 28, Polyb. XVI 24, 4 u. a. gebrauchen ὑπ. im Sinne von ‘übermäßig’, im Gegenſ. zu μετρίως, ſ. auch Plutarch De lib. educ. 13 p. 9 B ψυχὴ τοῖς μὲν συμμέτροις αὔξεται πόνοις, τοῖς δ' ὑπερβάλλουσι βαπτίζεται, komparativiſch iſt ὑπ. bei Philo de plant 126 p. 348 ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἔστι χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως (sc. τῶν ἄλλων), de migr. Abr. 58 p. 445.

Mit πολλάκις gibt P. die Vergleichung, den Erweis ſeiner „Überlegenheit" auf und mündet in den Stil einer ohne Seitenblicke geführten Aufzählung ſeiner Leiden ein. Nach Plr. wäre ſchon mit περισσ. und ὑπερβ. die Vergleichung mit den Gegnern ausgeſetzt und einfach gemeint ‘mehr als die meiſten Menſchen’ oder ‘mehr als ihr denkt’; das iſt indes nicht wahrſcheinlich.

Reihenfolge nnd Verbindung der Wendungen zeigt bedeutende Variationen: BD* und die meiſten W-Zeugen haben ἐν φυλ. περισσ., ἐν πληγ. ὑπ., dagegen ℵG ἐν πληγ. περισσ., ἐν φυλ. ὑπερβ., K ἐν πληγ. ὑπερβ., ἐν φυλ. περισσ. und P ἐν φυλ. ὑπ., ἐν πλ. περ. Origen. hat nach dem Cod. Ath. περισσευόντως für περισσοτέρως geleſen.

Eine dritte Strophe **V. 24. 25** bringt die konkrete und individuelle Erläuterung der in V. 23b aufgezählten Allgemeinheiten: P. gruppiert nicht nur (jüdiſche Prügel, römiſche Prügel, Steinigung, Schiffbruch), ſondern zählt auch (5 mal, 3 mal, 1 mal, 3 mal)[1]; er gibt konkrete biographiſche Daten, die nur teilweiſe in der Apg. belegt ſind; nur die Angabe von Ort und Zeit und die der näheren Umſtände enthält er, dem Stil des Ganzen entſprechend, uns vor. Der erſte Satz, **V. 24**, gedenkt unmißverſtändlich der Prügel, die er fünfmal von jüdiſchen Behörden erhalten hat[2]. Mit Nachdruck ſteht ὑπὸ Ἰουδ. voran. vgl. I Theſſ 2 14 f. ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, τῶν . . . καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων.

Ἰουδαῖοι ſind in LXX zunächſt die Angehörigen des Südreichs (IV Reg 16 6 Jer 32 12 38 19 hebr.), dann namentlich in den Apokr., auch bei Joſephus, die Nachkommen der Iſraeliten in nacherililiſcher Zeit überhaupt, Joſeph. gebraucht es zuerſt Ant. X 10, 1 § 186 (von Daniel und ſeinen drei Gefährten), dann wechſelnd mit Iſraeliten XI 5, 7 von den Exulanten und den Zurückgekehrten; nach XI 5, 7 § 173 wäre der Name dem Volk ſeit der Rückkehr aus dem Exil gegeben worden. Ἰουδ. iſt auch im N. T. der übliche Name für das Volk, in Joh bezeichnet es ſpeziell die dem Chriſtentum feindſelig geſinnte Maſſe des Volkes. Nur in Röm 2 17. 28 f. 3 1 und Apk 2 9 3 9 wird Ἰουδ. als ein Ehrenname gefühlt (gleichwertig mit Ἰσραηλ.). P. gebraucht das Wort meiſt neutral

[1] Vgl. das parallele, aber mit unſ. St. ſich nicht deckende Zeugnis I Klem 5 6 ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας (dies von P. nicht gezählt), φυγαδευθείς (von P. nicht genannt), λιθασθείς. Bekanntſchaft von Klem. mit unſ. Br. iſt aus dieſer St. nicht zu erweiſen, eher das Gegenteil (ſ. S. 281). Eine Parallele anderer Art, die Leiſtungen und Leiden der Glaubenshelden ſ. Hebr 11 32 ff., beſ. V. 36 f.

[2] λαμβάνειν mit ὑπό iſt paſſiviſch gedacht wie ähnliche Verben I 10 9 Mk 5 26 Hebr 12 3.

(Juden und Griechen die Objekte seiner Missionspredigt; oder für Judenchristen Gal 2 13—15); gelegentlich (Röm a. a. O.) im Sinne einer Ehrenbezeichnung; hier wie I 1 22 f. I Thess 2 14 für das die Ap. abweisende und verfolgende Volk. Unmöglich hätte er hier Ἑβραίων oder Ἰσραηλειτῶν sagen können. S. Trench-Werner 81 ff.

Auch ohne den Anfang ὑπὸ Ἰουδ. wäre es deutlich gewesen, daß die jüdische Prügelstrafe gemeint ist: 40 − 1 Schläge[1] verabreichen nur jüdische Behörden, und zwar auf Grund von Dt 25 3 καὶ ἀριθμῷ τεσσεράκοντα μαστιγώσουσιν αὐτὸν, οὐ προσθήσουσιν κτλ., wobei die Zahl 39 entweder aus dem ἀριθμῷ = ‘an der Zahl’ (eigentlich noch zu V. 2 gehörig) oder aus der Warnung οὐ προσθήσουσιν und dem Wunsche, lieber einen Schlag zu wenig als zuviel zu geben, abzuleiten ist. Nach Thphl. νόμος ἦν τὸν πλείονα τῶν μ΄ τυπτόμενον ἄτιμον εἶναι, man wollte also verhüten, μὴ γένηται ἄτιμος ὁ τυπτόμενος Das kann eine nachträgliche Motivierung sein. Mit Absicht stellt P. die Zahlen zusammen: man ist versucht, die Gesamtzahl auszurechnen: es sind 195 Schläge!

Unsere Stelle ist das älteste geschriebene Zeugnis für diesen Nachlaß des 40. Schlages. Der nächste Beleg ist Joseph. Ant. IV 8, 23 § 248 τοῦ δὲ τολμηρῶς καὶ προπετῶς ἐπενεγκεῖν αἰτίαν καὶ διαβολὴν πρόστιμον ἐκτινύτω πληγὰς τεσσαράκοντα μιᾷ λειπούσας λαμβάνων (aber ohne Erklärung des Nachlasses). Auch im Targum des Jonathan hat der Abzug seinen Ausdruck gefunden. Die genaueren Bestimmungen für die Anwendung und den Vollzug s. Mischna Makkoth III (Ziebig Ausgewählte Mischnatraktate 6 S. 131 ff.). Von christlichen Zeugnissen vgl. noch Ev. Nicod. IV (Thilo Cod. Apocr. N. T. 546) λέγουσιν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Πιλάτῳ· ὁ νόμος ἡμῶν περιέχει· ἄνθρωπος εἰς ἄνθρωπον ἐὰν ἁμαρτήσῃ, ἄξιός ἐστι λαμβάνειν τεσσαράκοντα παρὰ μίαν· εἰ δὲ εἰς θεὸν, λιθοβολείσθω[2]. Nach den Bestimmungen der Mischna wurde der Übeltäter mit den Händen an eine Säule gebunden; Brust und wohl auch Schultern wurden ihm entblößt, und er mußte eine gebückte Haltung einnehmen; dann wurde er mit einem Kalbslederriemen, dessen Ende mehrfach zusammengelegt war, geschlagen, 13 Schläge auf die Brust und 26 auf die Schultern. Es kam vor, daß der Geschlagene verendete, ehe die Zahl voll war: die πληγαί sind also unter Umständen unter die θάνατοι zu rechnen. Freilich wurde bisweilen mitten in der Prodezur innegehalten, wenn der Delinquent vor der Zeit zusammenzubrechen drohte; doch läßt der Wortlaut an uns. St. vermuten, daß P. jedesmal die volle Tracht Schläge verabreicht erhalten hat. Das muß man sich vergegenwärtigen, um zu ermessen, wessen sich P. hier rühmt, was sein schwacher Körper hat aushalten können und wie er sich den Gegnern überlegen fühlen mußte, wenn sie aller Wahrscheinlichkeit nach diese Strafe niemals erduldet haben. Welches die besonderen Anlässe für die fünfmalige Judiktierung dieser furchtbaren Strafe gewesen sind, können wir, da uns die Apg auch hier im Stiche läßt, nur vermuten. Der allgemeine Grund ist natürlich die Predigt vom Messias Jesus, vgl. Mt 10 17 23 34, vielleicht speziell die Anbietung des messianischen Heils an die Heiden, die als Profanation empfunden wurde, vgl. Apg 22 21 ff., weiter die damit bei P. verbundene Entwertung der Thorah, vgl. die von G. Kittel Rabbinica (1920) behandelte und auf P. bezogene, jedenfalls auch auf P. deutbare Stelle Aboth III 11. Von den in Makkoth III 1 aufgezählten Vergehen könnte für P. höchstens das Essen von unreinen Speisen (und das Verführen Anderer dazu) in Betracht kommen. Vgl. noch Kidd. 28a (Strack-Billerbeck I S. 280 und sonst in den Komm. zu Mt 5 22). Ł. Wagenaar De Talmud en de oudste geschiedenis van het christendom 1884 II 205 f. zweifelt, ob ein jüdisches Rechtskollegium diese Strafe über P. verhängt haben sollte, weil die Anwendung an strengste Bestimmungen, insonderheit an vorherige Warnung und genaues Zeugenverhör gebunden war, weil die Zahl 39 nur die äußerste Grenze war und weil das jüdische Strafrecht außerhalb Palästinas keine Gültigkeit gehabt habe; er sieht daher in uns.

[1] Zu παρά c. acc. als Bezeichnung der Subtraktion vgl. Plut. Cäsar 30, Joseph. Ant. IV 8, 1 § 176, Hermas Sim. VIII 1, 14 παρὰ μικρόν, Robertson Gr. 615 (= minus). πληγάς ist ausgelassen wie in Lk 12 47; „die 39“ ist ein technischer Ausdruck, den in diesem Zusammenhang jedermann verstand.

[2] Bei Tischdf. Evang. apocr. 1853 S. 274 fehlt freilich παρὰ μίαν.

St. einen Beweis für den fiktiven Charakter des II Kor (!). Aber nichts hindert uns an der Annahme, daß das jüdische Synagogalgericht auch P. gegenüber jedesmal die nötigen Formalitäten in acht genommen habe; weiter konnte P. auch dann den offiziellen Terminus gebrauchen, wenn die Strafe in Rücksicht auf seinen schwachen Körper nicht voll ausgeführt wurde, aber nichts Bedenkliches hat unsere Annahme, daß die erlaubte Zahl an P. jedesmal oder in der Mehrzahl der Fälle erfüllt wurde. Endlich kann gerade aus uns. St. geschlossen werden, daß den Juden auch außerhalb Palästinas bei Strafsachen, die ihre Religion betrafen (vgl. Apg 18[15]), dieses volle Züchtigungsrecht zugestanden war: es ist nicht unwahrscheinlich und wird auch von jüdischen Gelehrten angenommen, vgl. Jew. Enc. IV 277 f. Vgl. noch J. Juster Les Juifs dans l'Empire Romain II 161 f.; Mommsen ZNTW 1901, 88 f.; Schürer Gesch. des jüd. Volkes III [4]114.

Nun folgen **V. 25a** drei gleichgebaute Sätzchen. τρὶς ἐραββδίσθην kann sich nach V. 24 nur auf Schläge beziehen, die von römischen Behörden angeordnet worden sind[1]; es bleibt verwunderlich, daß P. dies nicht deutlich sagt und den Satz nicht als Parallele zu V. 24 ausführt, ihn vielmehr den folgenden Sätzchen angleicht. Während die Apg für V. 24 kein einziges Beispiel bringt, hat sie hierfür wenigstens eines: Philippi 16[22] (hier auch ῥαββδίζειν gebraucht, sonst nicht im N. T., = virgis caedere; in LXX in anderer Bedeutung). Wenn die Überlieferung vom römischen Bürgerrecht des P. zu recht besteht[2], dann hätten dreimal römische Beamte unwissentlich oder wissentlich P. gegenüber gegen die lex Julia verstoßen, die die Züchtigung römischer Bürger verbietet (Paulus sentent. V 26, 1), vgl. Apg 16[37] ff. 22[25] ff., Wendt z. d. St. Solche Unregelmäßigkeiten sind aber auch sonst bezeugt, vgl. Plutarch Caesar 29; Jos. Bell. II 14, 9 § 308; Cicero in Verr. II 5, 139 ff. (Schm.); s. Mommsen ZNTW II 89 f., O. Holtzm. Neut. Zeitgesch. [2]91. In Röm 13[1] ff. hat P. dann solche rechtswidrige Handhabung der Strafgewalt ignoriert. — Eine Steigerung bedeutet ἅπαξ ἐλιθάσθην — auch Stephanus wurde „einmal" gesteinigt und so ist es die Regel, da die Steinigung meist tötlichen Ausgang hat. Daß auch Ausnahmen vorkommen, ist z. B. die Voraussetzung des Berichts in Apg 14[19] f. (P. in Lystra), der die Angabe des P. an uns. St. erläutert; vgl. auch Hegesipp bei Euseb. KG II 23[17] f. (Jakobus wird „gesteinigt", schließlich aber erst durch einen Schlag auf den Kopf getötet).

Eine Todesgefahr bezeugt auch τρὶς ἐναυάγησα[3] — hiervon schweigt die Apg, abgesehen von dem erst nach II Kor folgenden Schiffbruch im adriatischen Meer Apg 27[9] ff., völlig; von Seereisen, bei denen die Schiffbrüche stattgefunden haben könnten, vermeldet sie: die Fahrt von Seleucia über Cypern nach Pisidien und zurück 13[4–13] 14[25] f.; die erste Fahrt von Troas nach Maz. 16[11]; die Fortsetzung dieser ersten Europareise (Maz. — Athen; Athen — Korinth?; Korinth — Ephesus 18[18]; Eph. — Syrien 18[21]) und die Fahrt von Eph. nach Maz. 20[1] = II 2[13]. Wenn die Schiffbrüche oder ein oder zwei davon auf einer dieser Reisen sich ereigneten, wird „Lukas" davon nichts erfahren haben; sie können natürlich auch auf Fahrten, von denen er nichts sagt oder nichts weiß, stattgefunden haben; so denkt Rendall an die Rückfahrt nach dem Zwischenbesuch in Kor.

---

[1] Jesus hat nach der Überlief. nur von römischer Seite Geißelung erfahren Mt 27[26] Joh 19[1].

[2] Zweifel äußerten zuletzt Ad. Hausrath Jesus u. d. neutest. Schriftst. II 197 f., G. A. v. d. Bergh v. Eysinga in Nieuw theol. Tijdschr. 1919, 376.

[3] ναυαγεῖν in der urchristl.-bibl. Lit. nur noch I Tim 1[19] (bildlich); aus Philo s. de mut. nom. 215 p. 611 (bildlich), de somn. II 143 p. 677; schon klass. Autoren haben es

Das letzte Sätzchen erhält einen Zusatz, mit dem die Strophe offenbar abgerundet werden soll. Die Worte unterstreichen die Gefahr, in der P. bei jedem Schiffbruch schwebte, wenn nicht bloß einer von den drei Fällen, der schlimmste, gemeint ist. νυχθήμερον ist in vorchristlicher Zeit nicht bezeugt, nach P. häufig bei Proclus in Tim. Platon. (s. Index s. v. ed. E. Diehl); es umfaßt den vollen Zeitraum von einer Nacht und einem Tage. Bei dem Apg 27 39 ff. beschriebenen Schiffbruch dauerte die eigentliche Krisis nur einige Stunden am Morgen; dieser letzte, den P. erlebte, war also nicht der schlimmste. Eher wäre νυχθήμ. auf den Schiffbruch anzuwenden, den Josephus nach Vita 3 § 14 ff. erlebt hat: βαπτισθέντος γὰρ ἡμῶν τοῦ πλοίου ... δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἐνηξάμεθα καὶ περὶ ἀρχομένην ἡμέραν ἐπιφανέντος ἡμῖν ... πλοίου ... ἀνελήφθημεν εἰς τὸ πλοῖον, vgl. auch Galen De temper. med. simpl. I (Medic. op. ed. Kühn XI 388): θάλατταν δ' ἀλύπως ἤνεγκαν οὐ δι' ὅλης ἡμέρας μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ νυκτὸς ἐνίοτε πάμπολλοι τῶν νέων. Das ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα meint ein stundenlanges Treiben oder Schwimmen auf dem Wasser bei hochgehendem Wellengang, vgl. Ps 106 26; wörtlich genommen wäre es ein Aufenthalt in der Tiefe mit wunderbarer Rettung, wie es nur in Mythen und Märchen vorkommt.

Denn βυθός ist eigentlich die Meerestiefe, in der man unrettbar ertrinkt, vgl. Ex 15 5 πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς, κατέδυσαν εἰς βυθὸν ὡσεὶ λίθος, Neh 9 11, Ps 68 (69) 16 μηδὲ καταπιέτω με βυθός, Artemidor IV 53 ἔδοξέ τις εἰς θάλασσαν πεσεῖν καὶ καταφέρεσθαι εἰς τὸν βυθόν, Diodor Sic. III 21, Barn 10 5. Doch kommt es auch in weiterem Sinne vor, vgl. Ps 106 (107) 24 (wenn da ἐν τῷ βυθῷ = 'auf dem Meere' ist). P. redet indes wahrscheinlich mit orientalisch-dichterischer Übertreibung, vgl. Ps 68 (69) 3 ἦλθον εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης καὶ καταιγὶς κατεπόντισέν με, Ps 67 (68) 23 ἐπιστρέψω ἐν βυθοῖς θαλάσσης (ich bringe zurück, die in Meerestiefen sind). Wir haben also 'in der Tiefe' zu übersetzen, und nicht 'auf abgrundtiefem Meer'. Spätere Exegeten (Thph.), die die Übertreibung nicht mehr verstanden, erfanden die Überlieferung von einer Zisterne in Lystra, die Βυθός geheißen habe, und in der P. sich verborgen gehalten haben sollte, was an die mittelalt. „Tradition" von dem Nadelöhr-Tor in Jerusalem erinnert. Zu ποιεῖν = διατρίβειν vgl. Jk 4 13 Apg 15 33 18 23 Jos. Ant. VI 1, 4 § 18. Das Perfekt ist ein dramatic historical present perfect (Robertson Gr. 896 f.), vgl. noch Moulton Einf. 226.

Eine vierte und fünfte Strophe schildert (mit Dativ) „gefährliche" Situationen **V. 26** und (mit Dativ und mit ἐν) mühselige Zustände **V. 27**, vgl. 6 4 f. Zu ergänzen ist wie in der zweiten Strophe (und wie ähnlich 6 4 ff.): 'als Diener Christi habe ich (mehr als sie) geleistet ...'. Denn nur der ap. Dienst hat ihn in all diese Nöte gebracht; Erholungs- oder Studienreisen hat P. nicht gekannt.

Einen Peristasenkatalog, der manche Berührung mit dem unsr. aufweist, s. Epict. Diss. III 24, 28 f. οὐκ οἶσθ', ὅτι ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ καὶ ποικίλα ἀποβαίνειν ἀνάγκη, τοῦ μὲν πυρετὸν γενέσθαι κρείττονα (Krankheit fehlt bei P.!), τοῦ δὲ λῃστήν, τοῦ δὲ τύραννον (vgl. ἐραβδίσθην); τοιοῦτο γὰρ τὸ περιέχον, τοιοῦτοι οἱ συνόντες, ψύχη καὶ καύματα, καὶ τροφαὶ ἀσύμμετροι, καὶ ὁδοιπορίαι καὶ πλοῦς καὶ ἄνεμοι καὶ περιστάσεις ποικίλαι τὸν μὲν ἀπώλεσαν, τὸν δ' ἐξώρισαν, τὸν δ' εἰς πρεσβείαν, ἄλλον δ' εἰς στρατείαν ἐνέβαλον. Kürzer Ovid Trist. V 3, 12 multa prius pelago, multaque passus humo. Weiteres s. u.

Das erste Glied ὁδοιπορίαις πολλάκις schließt gut an die letzten Worte von V. 25 an: auch zu Lande kam ich oft in (Todes-)Gefahr; J. Weiß rechnet das Glied darum noch zur vorhergehenden Strophe und hebt im Drucke die entsprechenden Strophenschlüsse ἐν θανάτοις πολλάκις — ὁδοιπ. πολλάκις und die Zeilenschlüsse mit πολλάκις V. 27 hervor (a. a. O. 186). Besser ist gleichwohl, damit die neue Strophe zu eröffnen, da das folgende die nähere Erläuterung gibt: die V. 26 genannten Gefahren sind jedenfalls beinahe ausschließlich solche, die einem Wanderer drohen.

ὁδοιπορία, in LXX nur Sap und I Makk, in der urchristl. Lit. nur noch Joh 4 6 gebraucht (schon klassisch), ist Wanderung, Fußmarsch oder Ritt, vgl. Philo mut. nom. 165 p. 603. Wie viel Mal P. auf solchen Landreisen Gefahren zu überstehen gehabt, kann er nicht zählen; daher πολλάκις (dafür D* d e πολλαῖς).

Nun entrollt P. ein Bild von den Gefahren, die ihn, den reisenden Heidenapostel, fortgesetzt umgaben (vgl. I 15 30): fünf Angaben treffen für jeden Reisenden zu, drei (ἐκ γέν., ἐξ ἐθν., ἐν ψευδαδ. = Juden, Heiden, falsche Christen), die seltsamerweise nicht zusammenstehen, sind spezifisch christlich. Die Reihen scheinen wieder zweigliedrig zu sein (J. Weiß); doch ergibt sich dann der „unreine Gegensatz" κινδ. ἐν θαλ., κινδ. ἐν ψευδ.; nun gehört aber ἐν θαλ. offenbar mit ἐν πόλ. und ἐν ἐρημ. zusammen — Stadt, Wüste, Meer ist die Welt; eine zweite Dreierreihe erhalten wir, wenn wir ἐν ψευδ. zu ἐκ γέν., ἐξ ἐθν. setzen, wo es auch sachlich hingehört; es kann sehr gut durch ein Versehen (schon früh) an verkehrte Stelle geraten sein. Wir hätten dann zu schreiben:

ὁδοιπορίαις πολλάκις·
κινδύνοις ποταμῶν, κινδύνοις λῃστῶν,
κινδύνοις ἐκ γένους, κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν, κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις,
κινδύνοις ἐν πόλει, κινδύνοις ἐν ἐρημίᾳ, κινδύνοις ἐν θαλάσσῃ.

Ströme, die beim Übersetzen oder Durchqueren gefährlich werden konnten, namentlich wenn sie in der Regenzeit über die Ufer traten, werden sich dem P. namentlich auf dem Wege von Syrien nach Kleinasien und in Kleinasien selbst entgegengestellt haben (man denke an Barbarossa, der 1190 im zilizischen Kalykadnos ertrank). In eben diesen Gegenden konnte es unangenehme Begegnungen mit Räuberbanden geben, vgl. Lk 10 30 ff., dazu den von Deißm. Licht v. Ost. [4]107 angeführten Pap., auch Dio. Prus. Or. VI 60 θαρρῶ δὲ εἰ δέοι καὶ διὰ στρατοπέδου πορευόμενος ἄνευ κηρυκείου καὶ διὰ λῃστῶν. Die beiden Gefahren (Ströme, Räuber) beschreibt auch Schiller in seiner Bürgschaft; ob auch P. oder seine Begleiter sich mit „gewaltigen Streichen" geholfen haben? Zu den Genitiven („Gefahren von ...") vgl. Debr. § 166. Von den Räubern geht P. zu den Feinden in den Städten, Dörfern und Gemeinden über. Die schlimmsten Gefahren, die von Juden und Heiden drohten, sind V. 24. 25a angeführt; von jüdischer Seite kamen noch Nachstellungen (V. 32 f., Apg 23 12 ff. 13 45. 50), Anklagen vor der römischen Behörde (Apg 16 20 18 13), von heidnischer noch Ausweisung (vgl. I Klem 5 5 Seite φυγαδευθείς), Volkstumult (Apg 14 2 ff. 19 23 ff.), Lynchung in Betracht.

Zu ἐκ γένους vgl. Röm 16 7 τοὺς συγγενεῖς μου, Gal 1 14 ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου. Zur Sache vgl. auch Philo de Joseph. 26 p. 45 εἰκῇ γεγύμνασμαι πολλαῖς κακοπαθείαις, ἀλώμενος, ξενιτεύων, θητεύων, ἀναγκαζόμενος, ἄχρι καὶ ψυχῆς ἐπιβουλευόμενος ὑφ' ὧν ἥκιστ' ἐχρῆν (= ἐκ γένους).

Hierzu gehören wohl als drittes Glied „Gefahren unter falschen Brüdern". ψευδάδελφοι ist wohl eine christliche Neubildung, natürlich nach geläufigen Analogien, s. zu V. 13; bei P. noch Gal 2 4, dann wieder Polyc. ad Phil. 6 3. Mit Absicht ist hier ἐν statt ἐκ gesetzt: wenn Juden oder Heiden den P. bedrohten, dann kam die Gefahr von außen; hier waren es Feinde, in deren Kreis er weilte, weil er ihre Falschheit noch nicht erkannt hatte oder sie noch nicht aus der Gemeinde hatte ausweisen können. Nach Gal 2 1 ff. Apg 15 1 ff. ist in erster Linie an den geistigen Kampf zu denken, an Intriguen und Machenschaften, an Angriffe und Verleumdungen, an Versuche, ihn zu verdrängen, ihn unmöglich zu machen, vgl. auch 7 5 II Tim 4 14 f. Daß gelegentlich auch von dieser Seite Anschläge auf seine Freiheit und auf sein Leben

vorkamen, kann nach dem Zusammenhang sehr gut mit gemeint sein, ist uns aber nicht bezeugt. So rechnet P. auch die Mühen, die die palästinischen Gegner ihm bereiten, in die Leistungen ein, die seine Überlegenheit als Diener Christi beweisen sollen, und gibt ihnen an der Vermehrung seines ap. Ruhmes ihren Anteil, vgl. Gen 50 20; doch ist diese polemische Spitze nicht hervorgekehrt. — Die nächste Reihe ‘Stadt — Einöde — Meer’ ist um der rhetorischen Wirkung willen noch eingefügt; es sind Gefahren, die unter anderem Gesichtspunkt schon vorher genannt waren: κινδ. ἐν πόλει = ἐκ γέν., ἐκ ἐθν. (vgl. V. 32 f.!), ἐν ψευδ.; ἐν ἐρημ. = λῃστ., ἐν θαλ. = V. 25 b.

Zu κινδ ἐν θαλ. vgl. den Brief des Apion (Ag. Urk. aus d. Berl. Mus. II 423; Deißm. Licht v. Ost. ^{2}121. ^{4}147) Z. 7 μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν, Pap. Oxy. Bd. XI 1381, Z. 214, Sir 43 24 οἱ πλέοντες τὴν θάλασσαν διηγοῦνται τὸν κίνδυνον αὐτῆς, Heliodor II 4 τίς οὕτως ἀκόρεστος ἐρινὺς τοῖς ἡμετέροις κακοῖς ἐνεβάκχευσε, φυγὴν τῆς ἐνεγκούσης ἐπιβαλοῦσα, κινδύνοις θαλασσῶν, κινδύνοις πειρατηρίων ὑποβαλοῦσα, λῃσταῖς παραδοῦσα πολλάκις, τῶν ὄντων ἀλλοτριώσασα; Plutarch de exil. 11 p. 603 E .. καὶ πλάνας ἐν ἀποδημίαις καὶ κινδύνους ἐν θαλάσσῃ καὶ θορύβους ἐν ἀγορᾷ περιελοῦσα.

Die fünfte Strophe **V. 27** ähnelt der zweiten (V. 23), doch werden jetzt mehr Entbehrungen aufgezählt, die der ap. Beruf ihm auferlegt, vgl. wieder 6 5 ἐν κόποις, ἐν ἀγρυπνίαις, ἐν νηστείαις. J. Weiß (a. a. O. 186) und Bt. ordnen zwei Zeilen mit πολλάκις als Schlußpunkt und fassen ἐν ψ. κ. γ. als dritte Zeile mit Ruhepunkt; man könnte auch so gruppieren, daß die homogenen Glieder ‘Hunger und Durst’, ‘Kälte und Blöße’ parallel geordnet werden.

κόπῳ καὶ μόχθῳ,
ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῷ καὶ δίψει,
ἐν νηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι.

Zu κόπῳ καὶ μόχθῳ [1], einem allgemeinen Ausdruck für die Mühe und Plage, die die Missionsarbeit mit sich bringt, vgl. I Thess 2 9 und v. Dobsch. z. d. St., Hermas Sim. V 6 2. ἀγρυπνία (s. zu 6 5) kann sich hier auch auf Nachtarbeit und auf Schlaflosigkeit wegen bedrängender Sorgen beziehen, zu ersterem vgl. Sir Prol. a. E., 38 26 ff. II Makk 2 26, zu letzterem Sir 34 (31) 1 f. 20 34 2 (μέριμνα ἀγρυπνίας). Zu ἐν λιμῷ καὶ δίψει vgl. Jes 51 3, Aeschyl. Pers. 483 δίψῃ τε λιμῷ τε. Die Form δίψος wechselt auch in LXX mit δίψα (so hier B), s. Nägeli Wortschatz des Ap. P. 14, M. M. Voc. 166. νηστεία ist synonym mit λιμ. κ. δ., nicht selbst auferlegtes, asketisches (Thdt.), sondern durch Mangel oder Gefangenschaft erzwungenes Fasten (s. o. zu 6 5). ψῦχος ist in LXX meist mit καῦμα verbunden, doch s. ῥῖγος καὶ ψῦχος Dan 3 67. γυμνότης ist ein spätes Wort, im N. T. nur noch Röm 8 35 (ἢ λιμὸς ἢ γ.) Apk 3 18; LXX hat es nur Dt 28 48 AF ἐν δίψει καὶ ἐν γυμνότητι (B om. γυμν.), vgl. noch Test. Patr. Seb. 7 1. Aus dem Zusammenhang lassen sich hier mannigfache Gelegenheiten und Anlässe für die aufgezählten Beschwerden entnehmen: man kann an Gefängnis, aber auch an Reisestrapazen denken, weiter aber auch an die Folgen des Verzichts auf gemeindlichen Unterhalt V. 7 ff., Nachtarbeit, Unterernährung, mangelnde Kleidung und Reiseausrüstung: P., der von seiner aufreibendsten und zeitraubendsten Arbeit keinen Gewinn hatte, war ein armer Mann [2]. Anders auch hierin die Gegner in Kor., die nach V. 20 gewiß darauf bedacht waren, daß am Schlaf, an Essen, Trinken, Kleidung und Wohnung ihnen nichts gebrach — auch hierfür gilt also das ὑπὲρ ἐγώ des P.

[1] Das ἐν fehlt in B ℵ* DG usw.; es ist wohl K-Text; v. Soden setzt es in den Text, aber in Klammern.

[2] Die meisten Künstler stellen P. viel zu wohlgenährt und wohlgekleidet dar.

Ganz ähnlich schildert Philo das Leben des Priesters de spec. leg. I 125 p. 231 .. πόνοις πολλοῖς καὶ καμάτοις καὶ ταῖς μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ φροντίσιν ἀποτρύχειν τοὺς ἱερέας, und die Mischna das Los des Thoragelehrten P. Aboth VI 4 (Fiebig Ausgew. Mischnatraktate 2, 37): 'So ist der Weg der Thora: Brot mit Salz sollst du essen und Wasser nach Maß sollst du trinken (Ez 4 11) und auf der Erde sollst du schlafen und um die Thora sollst du dich mühen', vgl. Abrahams Pharisaism a. the gospels I 126.

Die sechste Strophe **V. 28. 29** fügt zu den Gefahren und Entbehrungen noch die Lasten der ap. Berufsarbeit. Die rhetorische Formel χωρὶς τῶν παρεκτὸς sc. γινομένων deutet an, daß P. dem Schlusse zueilt und nur noch ein wichtiges Gebiet anrühren will. παρεκτός heißt sonst im N. T. 'ausgenommen' Mt 5 32 Apg 26 29 Did 6 1, vgl. Test. Seb. 1 4 (Präposition); hier ist es adverbiell gebraucht und bedeutet wohl 'außerdem, außerhalb'; also χωρὶς τῶν παρεκτός 'abgesehen von den Dingen, die ich draußen lasse, die ich unberührt lasse', vgl. Zorell s. v. Andere Auslegungen sind weniger wahrscheinlich, so 'Dinge, die von außen kommen' (äußere Nöte usw.), oder 'Dinge, die außergewöhnlich sind' (Mr.-Hnr.). ἡ ἐπίστασις[1] ist hier wie Apg 24 12 II Makk 6 3 Zudrang, Gedränge und zwar entweder (1) der Zulauf von Freunden und Gemeindegliedern oder (2) das Andringen von lästigen Dingen (vgl. II Makk 6 3 ἡ ἐπίστασις τῆς κακίας) und die dadurch verursachte Mühe. Im ersteren Fall veranschaulicht uns das Wort die Berufsarbeit des P.: täglich gab es einen Zulauf von Christen, die seinen Rat, seinen Trost, sein ermunterndes oder warnendes Wort nötig hatten; den ganzen Tag über hatte P. „Sprechstunde" zu halten, und dieser Zudrang hielt natürlich andere Arbeit auf, so vor allem das ruhige Diktieren eines Briefes: er hinderte die Konzentration der Gedanken[2] auf die auswärtigen Christen und kann somit auch an mancherlei Gedankensprüngen in den Briefen schuld sein (so sehr man sich hüten muß, solche unfreiwillig eingelegte „Diktierpausen" für alle Schwierigkeiten unseres Textes verantwortlich zu machen). Ist ἐπιστ. dagegen weiter genommen (2), im Sinn einer täglichen Plage, so sind die Besuche der Brüder wohl eingeschlossen, aber in erster Linie Schwierigkeiten und Nöte ins Auge gefaßt, die ihm täglich von nichtfreundlicher Seite bereitet werden, vgl. für Jesus Mk 5 21 f. 6 31 f.

Als Analogie vgl. auch das Leben des Staatsmannes, z. B. Cicero pro Archia 6, 14 nam nisi multorum praeceptis multisque literis mihi ab adolescentia suasissem nihil esse in vita magno opere expetendum nisi laudem atque honestatem, in ea autem persequenda omnes cruciatus corporis, omnia pericula mortis atque exsilii parvi esse ducenda, numquam me pro salute vestra in tot ac tantas dimicationes atque in hos profligatorum hominum cotidianos impetus obiecissem. Seneca ad Polyb. de consol. 7 2 Caesari quoque ipsi, cui omnia licent, propter hoc ipsum multa non licent: omnium somnos illius vigilia defendit, omnium otium illius labor, omnium delicias illius industria, omnium vacationem illius occupatio. Ganz Ähnliches gilt auch von P. Vgl. noch Cic. de senect. 23, 82.

Das zweite Glied ἡ μέριμνα πασ. τ. ἐκκλ. ergänzt das erste: zu den seelsorgerlichen Mühen, die die Ortsgemeinde dem Ap. bereitet, kommt die ihm kraft seines ap. Berufs auferlegte aufreibende Sorge um alle Gemeinden, die

[1] K hat ἐπισύστασις und μου (statt μοι); der Dativ μοι bei einem Verbalsubstantiv kommt selten vor, vgl. Kühner-Gerth Gramm. II 1, 426 f., wird aber hier ursprünglich sein (gegen Debr. § 202).

[2] Merkwürdigerweise wird ἐπ. bei den klass. Schr. gerade in diesem Sinn oft gebraucht, vgl. Pol. VI 3, 4, Aristot. Metaph. XIII 2, 1089 b, ähnlich auch Ps.-Aristeas 256. S. noch M. M. Vok. 245 f. Dächsel (Paulus I S. 60, II 17, Streifzüge 11) zieht die Bedeutung 'Leitung' vor (vgl. ἐπιστάτης; s. auch Cr., Zorell); dazu paßt aber nicht das Attribut 'täglich'.

er gegründet und deren Weiterentwicklung er zu leiten hat. Wie beides zusammentreffen kann, dafür hat er ja 2 12 7 5 ein treffendes Beispiel gegeben: in Troas trieb ihn die Sorge um Kor. vom Orte weg — er war um dieser Sorge willen außerstande, die örtlichen Aufgaben zu bewältigen; in Maz. fand er neue örtliche Plagen, die er mit der großen Sorge um Kor. tragen mußte, bis endlich Titus erschien. Wenn C der Zwischenbrief wäre, hätten die Auslassungen noch ganz direkte Bedeutung für uns. St. Aber der Zustand war ja für P. ein dauernder. Ähnlich gingen in Athen und Korinth seine Sorgen auf diese Gemeinden und auf Thessalonich, vgl. I Thess 3 1 ff.; als er in Ephesus I Kor schrieb, wird es nicht anders gewesen sein. Vollends, wie muß sein Gemüt belastet gewesen sein in der Zeit, wo er mit dem Gal beschäftigt war! Aber πασῶν τ. ἐκκλ. setzt voraus, daß nicht nur eine, sondern gleichzeitig mehrere, eigentlich alle auswärtigen Gemeinden ihn in Spannung hielten. Was für Angelegenheiten im Augenblick, da P. dies schrieb, ihn belasteten, abgesehen von der noch immer drückenden Sorge um Kor. — in A ist das anders —, ist uns unbekannt[1]. Von solcher wahrhaft ökumenischer Anspannung der Gedanken wußten abermals die Gegner nichts: sie wirkten nur an der Vermehrung und Verstärkung seiner Sorgen und Schwierigkeiten mit — freilich ist auch das wieder nicht angedeutet.

In wirkungsvollen rhetorischen Fragen wird V. 28 nun in **V. 29** veranschaulicht:

Wer ist schwach und ich bin nicht (mit ihm) schwach?
Wer wird angefochten, und ich brenne nicht (von Mitgefühl und Begierde zu helfen)?

Hier greift P. einmal sehr hoch in der Ausdrucksform: kein Schwacher und Angefochtener in der Christenheit (cf. πασῶν τ. ἐκκλ. V. 28), den ich nicht sorgend und betend auf meinem Herzen trage, um den ich mich nicht bemühe — der Stil der Selbstverherrlichung ist hier besonders deutlich: P. stellt sich beinahe dem himmlischen Christus consolator gleich. Der tägliche Zulauf, die Berichte und Briefe von zahlreichen Gemeinden rechtfertigten jedoch die Sprache zu einem gewissen Grade. Die erste Zeile hat ihre Parallele in I 9 22 ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής (vgl. J. Weiß z. St.) und Röm 12 15; doch ist hier sicher und ausschließlich an schwache „Brüder" zu denken. Gerade in I 8. 10 hat P. ja den Kor. den Beweis geliefert, wie er mit den Schwachen mitfühlt und brennt, wenn ihnen Ärgernis gegeben wird, vgl. auch I Thess 2 7 ff. Gal 4 19 f. ἀσθενῶ bezieht sich zunächst auf das Mitfühlen mit allen Angefochtenen; speziell an die Akkomodation an den Standpunkt der „Schwachen" I 8 13 zu denken, ist gesucht, auch darum, weil der Ausdruck auch auf Anfechtungen anderer Art geht, vgl. I Thess 5 14. Auch von P. gilt: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν (Jes 53 4 bei Mt 8 17). Das zweite Glied hat noch stärkere Ausdrücke: die Gefahr des Fallens und Unterganges ist größer. τίς σκανδαλίζεται ist mit τίς ἀσθενεῖ beinahe synonym, vgl. I 8 13 (J. Weiß S. 229 Anm. 5) Röm 14 13. In der zweiten Hälfte wechselt P. mit dem Ausdruck; πυροῦσθαι ist hier nicht flagrare libidine wie I 7 9, sondern dolore s. ira s. misericordia, vgl. II Makk 10 35 πυρωθέντες τοῖς θυμοῖς διὰ τὰς βλασφημίας 4 38 14 45 III Makk 4 2 στεναγμοῖς πεπυρωμένης ... αὐτῶν τῆς καρδίας. Die Konjektur πτύρομαι consternor (Verisim. 99) ist unnötig. Aus solch brennendem

[1] Hadorns Meinung, daß eine dieser Sorgen die um die Gemeinde von Thessalonich war (Die Abfass. der Thess. 1919 S. 130), hängt mit seiner späten Datierung von II Thess zusammen, die ich ablehne; auch hält er wohl C für den Zwischenbrief.

Herzen, brennend von Mitgefühl und von Verlangen, die Angefochtenen zu stützen und das σκάνδαλον wegzuräumen, ist namentlich Gal geschrieben, wahrscheinlich aber auch der „Tränenbrief".

V. 30. 31 wird man als letzte abschließende Strophe in dem ersten Ruhmesgesang fassen müssen, die das Ganze ausklingen läßt in die zwei (das οὐ κατὰ κύριον einschränkenden, wenn nicht aufhebenden) Versicherungen: nur seine Schwachheiten will P., wenn er ans Rühmen geht, verkünden (V. 30), und was er sagt (gesagt hat), ist nicht gelogen (und nicht übertrieben; V. 31; so auch Kühl, Bchm., Plr. u. a.)[1]. Diese Auffassung ist allerdings nicht unbestritten. Viele Ausleger (Holsten, Cr., Hnr., Schm., Bt., Gdt.) sehen in V. 30 den Übergang zum zweiten Teil der Ruhmesrede (vgl. das Fut. καυχήσομαι), dessen spezielles Thema ‚die Schwachheiten des P.' — seine „Feigheit" und seine ekstatischen Erlebnisse und epileptischen Anfälle — bilden, Erlebnisse, die böswillig entstellt worden waren und von ihm nun ins rechte Licht gesetzt werden (Hnr.). Zunächst bestreite ich jedoch diese Beurteilung von V. 32 f. (s. u.); auch 12 1–4 ist nicht unter den Gesichtspunkt der ἀσθένεια zu fassen. Sodann dünkt mich, daß der Strophenbau V. 21 ff. noch eine abrundende Schlußstrophe verlangt (vgl. auch J. Weiß a. a. O.). Freilich will beachtet sein, daß das hier ausgesprochene Prinzip in 12 5 und 9 wiederholt wird (s. z. d. St).

Entscheidend ist natürlich die Frage, ob denn der Inhalt des ersten Liedes als Preis der Schwachheit aufgefaßt werden kann; das ist sicher der Fall. Gewiß ist es auch ein Preis seiner Stärke, seiner Ausdauer in schweren Nöten und Gefahren, in Entbehrungen, und sofern der Abschn. Narrenrede ist, ist er wirklich so gemeint; aber man kann ebenso gut die Beschreibung von der anderen Seite aus als ergreifende Darstellung menschlicher Schwachheiten auffassen. Die Rede weckt auch den Eindruck einer jämmerlichen, vielgeplagten Existenz, eines Menschen, dem sich auf seinem Wege Hindernisse über Hindernisse, Hemmungen über Hemmungen entgegenstellen, der schutzlos den Launen der Natur und der feindlichen Menschenwelt preisgegeben ist und zu der eigenen „Schwachheit" auch noch die der Brüder auf sich nimmt (so schließt τὰ τῆς ἀσθ. μου besonders gut an ἀσθενῶ V. 29 an): ecce homo! Somit zeigt die Wendung τὰ τ. ἀσθ. μου an[2], daß P. auf diese Seite den Nachdruck zu legen wünscht, und die Kehrseite, wonach die aufgeführten Züge Dokumente seiner Leistungsfähigkeit darstellen, bewußt ausschaltet.

Das Futurum καυχήσομαι scheint ein Gelübde auszudrücken; doch ist das Moment nicht so stark hervorgekehrt wie V. 10. Dann knüpft der Satz an die einleitende Bemerkung V. 18 oder V. 21b an: ‚wenn man sich rühmen muß', weil die anderen es tun und weil man nur so den anderen gegenüber seine Gleichwertigkeit oder besser Überlegenheit dartun kann — dann werde ich (immer wie ich es soeben getan) die (Beweise) meiner Schwachheit rühmend aufführen. Wie schon V. 30 in die Richtung eines am Herrn orientierten Selbstruhms hinweist — auch insofern als das Komplement der Schwachheit die vom Herrn gewährte Kraft und Ausdauer ist, vgl. 12 9 f. — so scheint **V. 31** ganz direkt eine unerläßliche Eigenschaft solchen rechten Rühmens anzugeben: die unbedingte Wahrhaftigkeit. Die Versicherung steht hier also am Schluß der Auslassung, deren Wahrheit bekräftigt werden soll. Ähnlich wie Gal 1 20 betont P. die Richtigkeit seiner Schilderung gegenüber Zweifeln, wie sie sich etwa gegen so genaue Angaben wie V. 24 f., aber auch gegen die

[1] Cramer erklärt V. 32 f. für Glosse, rechnet V. 31 noch zum Vorhergehenden und setzt V. 30 als Einleitung an Stelle von 12 1a. Das wäre eine erwägenswerte Lösung; aber die dann besonders nachdrücklich hervortretende Gleichung: τὰ τ. ἀσθεν. = ‚Gesichte und Offenbarungen' ist unannehmbar.

[2] Zu τὰ τῆς ἀσθ. vgl. 1 2 11. 14 Röm 14 19 τὰ τῆς εἰρήνης, Thucyd. II 60 1 τὰ τῆς ὀργῆς.

Behauptung des ὑπὲρ ἐγώ erheben konnten. Ebenso gut möglich ist aber auch die Beziehung der Schwurformel auf die soeben V. 30 gegebene Versicherung, er wolle sich nur seiner Schwachheiten rühmen (so Hsm., Gdt.), vgl. V. 10 ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί ὅτι κτλ. P. will dann freilich bezeugen, daß es ihm mit dem paradoxen Grundsatz wirklich Ernst ist, daß er auf diese ungewöhnliche Form des Rühmens, die auf ständige Selbstdemütigung hinauslaufen würde, wirklich sich zu beschränken entschlossen ist. Die Schwierigkeit, daß er in 12 1 ff. bereits diesen Grundsatz durchbricht, bleibt auch bei jeder anderen Erklärung von V. 30 bestehen und findet erst 12 5 ihre Auflösung. Die Meinung, daß P. hier etwa Verleumdungen oder eine andersartige Beurteilung der Tatsachen abwehre, scheint mir haltlos.

Die Eidesformel ist noch gewichtiger als die in 1 23 oder Röm 9 1 Gal 1 20. Das einfache, jüdische 'Gott weiß es' (V. 11) ist christlich erweitert, vgl. 1 3; damit ist auch die ἀλήθεια Χριστοῦ (V. 10, vgl. 1 19 f.) zur Bezeugung, als Gewähr angerufen; dazu gesellt sich ein jüdischer Lobpreis (vgl. Röm 9 5). Zu οὐ ψεύδομαι ergänze man λέγων ἃ εἶπον oder ἃ δὲ γράφω (= Gal 1 20): weil P. mit der Nennung Gottes beginnt und sie sehr reich ausgestattet hat, unterdrückt er die Angabe des Gegenstands (ähnlich I Tim 2 7; οὐ ψεύδομαι wie Gal 1 20 Röm 9 1 I Tim 2 7). D* E de fügen hinzu (θεὸς) τοῦ Ἰσραήλ (öfter in LXX); τοῦ κυρ. Ἰησ. ist die kürzeste und die richtige Lesart; W u. K setzen noch Χριστοῦ, ἡμῶν hinzu.

Ein Nachtrag (oder eine Glosse): Die geglückte Flucht des P. aus Damaskus V. 32 f.

Diese kurze Erzählung fällt an dieser Stelle und ihrem Stile nach völlig aus dem Rahmen des ersten Hymnus heraus. Mit V. 30 f. hat dieser seinen Abschluß erfahren; unmöglich kann nun noch eine solche Einzelheit folgen. Dazu unterscheidet sich der Bericht von den bisherigen Mitteilungen durch die Lokalisierung (Damaskus), die Nennung einer einzelnen feindlichen Person (König Aretas) und die Beschreibung der näheren Umstände. Ein Gesichtspunkt, unter den die Erzählung gestellt wäre, eine Tendenz, ist nicht erkennbar: es ist weiter nichts als die lebendige Schilderung einer abenteuerlichen Errettung von drohender Gefangennahme. Nach Hnr. freilich sollte von den Juden der Vorwurf der Feigheit ausgestreut sein, als Rache für das Mißlingen ihres Anschlags; man rief: Die erste Heldentat des großen Apostels war eine feige Flucht! Auch nach Blf. war der Vorfall mit der größten Beschämung für P. verbunden und seine Aufführung an uns. St. ein Beweis dafür, daß es dem Ap. keineswegs um die Geltendmachung seiner persönlichen Ehre zu tun war. Bt. meint noch, daß man den Vorgang ins Lächerliche zog und behauptete, es sei überhaupt gar keine Gefahr für P. vorhanden gewesen. Aber es ist nicht ersichtlich, wie das Entkommen, zu dem Wagemut gehörte, als Feigheit ausgelegt werden konnte, und der Wortlaut ist keine Verteidigung gegen solche Ausstreuung, ebensowenig eine Versicherung, daß seine Lage doch gefährlich gewesen sei. Der Nachdruck liegt einzig und allein auf dem Kontrast zwischen der schweren Gefahr, in der P. schwebte, und der glücklichen Rettung, die einer List seiner Freunde zu danken war. Von Glaubensschwäche ist nichts angedeutet (gegen Dchsl.; vgl. Mt 10 23!), ebensowenig freilich auch von Glaubensmut und Dankbarkeit für göttliche Hilfe.

Wunderlicherweise bietet nun die Apg 9 24 f. einen Parallelbericht, der sich nahe mit uns. St. berührt (vgl. Wendt z. St. u. S. 42).

ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με, καὶ διὰ θυρίδος[1] ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διὰ τοῦ τείχους καὶ ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

παρετηροῦντο δὲ (οἱ Ἰουδαῖοι) καὶ τὰς πύλας ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὅπως αὐτὸν ἀνέλωσιν[1]· λαβόντες δὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς διὰ τοῦ τείχους καθῆκαν αὐτὸν χαλάσαντες ἐν σπυρίδι.

[1] Vgl. διὰ τῆς θυρίδος I Reg 19 12.

[1] A πιάσωσιν (nach II Kor).

Die Übereinstimmungen (Hergang im Ganzen; Mangel jeglicher Tendenz; identische und synonyme Worte) sind bedeutsam; jeder Bericht hat indes Eigengut: II Kor nennt als Verfolger den Aretas, Apg die Juden; II Kor fügt διὰ θυρίδος hinzu — vgl. Jos 2 15; Apg meldet, daß die Bewachung über mehrere Tage sich erstreckte und daß die Jünger dem P. zur Flucht verhalfen. Keiner der Berichte ist restlos vom anderen abzuleiten; von einem jeden kann, aber muß nicht gesagt werden, daß ihm der andere vorgelegen habe oder in Erinnerung gewesen sei. Keineswegs haftet dem Bericht in II Kor der Charakter des Selbsterlebten in stärkerem Maße an als dem in Apg. Hieraus folgt: wenn V. 32 f. echt ist, könnte der Vf. der Apg. die St. gekannt, müßte aber noch eine andere Überlieferung über das Ereignis gehabt haben; umgekehrt, wenn V. 32 f. Glosse[1], könnte der Glossator die Apg, müßte er aber daneben noch eine andere Quelle seines Wissens (Aretas!) gehabt haben. Die Annahme einer Interpolation legt sich hier sehr nahe. Nur bleibt dann für uns ganz rätselhaft, woher der Interpolator sein Wissen hatte und warum er gerade diese Geschichte an den Rand schrieb. Schm. u. a. meinen, ein Leser habe ein Beispiel von ἀσθένεια hinzufügen wollen, weil er die V. 30 angekündigten Schwachheiten in 12 1 ff. nicht entdecken konnte; aber die Erzählung von einer geglückten Flucht fällt ebensowenig unter den Begriff ἀσθ. als die Enthüllung 12 1 ff. Sachlich gehört die kleine Geschichte unter die κίνδυνοι (ἐκ γένους, ἐξ ἐθνῶν, ἐν πόλει). Möglich wäre also nur, daß V. 32 f. ursprünglich von einem Leser als Randglosse zu V. 26 gesetzt worden war und dann später an den Schluß des Abschn. gefügt wurde. Ebenso plausibel scheint mir die Annahme, daß P. selbst beim Diktieren die Geschichte, unbekümmert um ihre Stilwidrigkeit, hier nachtrug, vielleicht zu V. 24 f., sonst zu V. 26 (vgl. Moffatt Introd. 128), oder besser, daß P. sein Diktat unterbrach und seinem Amanuensis diese und vielleicht noch andere Abenteuer der Art erzählte, und daß der Amanuensis diese Geschichte, weil sie ihm besonders gefiel, hier noch einfügte, τοῦ Παύλου μήτε κωλύσαντος, μήτε προτρεψαμένου. Bedeutsam genug war das Erlebnis: es war die erste Lebensgefahr, in die P. nach seiner Bekehrung, um Christi willen, geriet, und die erste glorreiche Errettung. Die Frage, ob die Flucht die erste oder die zweite Anwesenheit des P. in Dam. beendete, erledigt sich einfach: es muß das endgültige Verlassen der Stadt gewesen sein.

Die uns.r St. eigentümliche Erwähnung des Königs **Aretas** und seines Ethnarchen ist für die Chronologie des P. von einiger Wichtigkeit[2], bietet aber zugleich auch ein schwieriges Problem, das die Auslegung der Stelle betrifft. Die Frage ist nämlich, ob in der Zeit, da P. in Dam. war, Aretas Dam. besaß (1), ob A. in der römischen Provinzialstadt Dam. nur einen Ethnarchen, einen Konsularbeamten hatte (2), oder ob Dam. römisch war und der Ethnarch des A. nur über das umgrenzende Gebiet im Süden verfügte (3), m. a. W. ob die Soldaten oder Banden des nabatäischen Ethnarchen die Tore als Stadtwache (1 und 2), oder von außen die Zugänge besetzt hielten (3). Rein exegetisch genommen, befürwortet der Wortlaut an uns. St. die Annahme, daß Dam. damals eine Provinzialstadt des nabatäischen Reiches war (1). Dafür spricht 1) die Einleitung ἐν Δαμασκῷ ließ der Ethnarch des Königs A. . . .', 2) die Maßnahme der Bewachung der Tore, die doch nach der wahrscheinlichsten Deutung voraussetzt, daß der Ethnarch die Stadt Dam. militärisch in der Hand hatte, und daß die Torbesatzungen von ihm Befehl hatten, den P.,

[1] Für fremde Glosse treten noch ein Cr. (s. o.), Michelsen Theol. Tijdschrift 1873, 424 ff., Rovers Z. f. wiss. Th. 1881, 404, Baljon Tekst der brieven 159 ff., Schm., Hilgf. bei Rovers a. a. O. Couchoud (Rev. de l'hist. des rel. 1923 p. 12) setzt die V. hinter V. 25.

[2] S. hierzu D. Plooy De chronologie von het leven v. Paulus 1918, 1 ff.

wenn er sich zeige, festzunehmen. Offenbar ist 'über die Stadtmauer' gleichbedeutend mit 'gerettet'.

Hierzu gibt es zahlreiche Analogien, so die Kundschafter von Jericho Jos 2 1 ff. 7 καὶ ἡ πύλη ἐκλείσθη. 15 καὶ κατεχάλασεν αὐτοὺς διὰ τῆς θυρίδος, und Joseph. Ant. V 1, 2 § 15 καὶ οἱ μὲν ταῦτα συνθέμενοι ἐχώρουν διὰ τοῦ τείχους καθιμήσαντες ἑαυτούς, weiter I Reg 19 11 καὶ ἀπέστειλεν Σαοὺλ ἀγγέλους εἰς οἶκον Δαυεὶδ φυλάξαι αὐτὸν (sc. den Hauseingang) . . . 12 καὶ κατάγει ἡ Μελχὸλ τὸν Δ. διὰ τῆς θυρίδος, Athenaeus V 52 p. 214 A (von einem Tyrannen in Athen) φύλακας δ' ἐπὶ τὰς πύλας κατέστησεν, ὡς νύκτωρ πολλοὺς τῶν Ἀθηναίων εὐλαβουμένους τὸ μέλλον κατὰ τῶν τειχῶν αὐτοὺς καθιμήσαντες φεύγειν, Plutarch Aemil. Paul. 26 p. 269 A. Aristoph. Wespen 378, Joseph. Vita 11 § 53 (Varus) τὰς ἐξόδους δὲ πάσας ἐφρούρει, μή διαδράς τις ἀπαγγείλειε τῷ βασιλεῖ τὰ πραττόμενα, Livius XXXIX 17 5 (Rom) multi ea nocte . . . custodiis circa portas positis fugientes a triumviris comprehensi et reducti sunt.

Lagen dagegen die Mannschaften des Ethnarchen draußen vor der Stadt und umschwärmten sie gar die Stadt (3), so war die Gefahr sehr groß, daß P. auch nach der abenteuerlichen Flucht über die Mauer ihnen noch in die Hände lief. Natürlich kann φρουρεῖν τὴν πόλιν auch von einer Belagerung gesagt werden[1]; nur in uns. Zusammenhang ist das nicht möglich. Daß Araberbanden längere Zeit dicht vor den Toren einer großen Provinzialstadt hätten lagern können, um nach einem einzelnen Insassen der Stadt zu fahnden, ist ausgeschlossen, ganz abgesehen noch davon, daß die Römerherrschaft doch keineswegs bei den Mauern der Stadt endete[2]. Der Einwand, wenn der Ethnarch in Dam. gesessen hätte, dann hätte er besser den P. in der Stadt selbst aufsuchen und gefangen nehmen lassen (Bt. u. a.), rechnet nicht mit der Größe der Stadt Dam. Die Kontrolle an den Toren war die einzige Möglichkeit, um eine gesuchte Person zu fassen (man denke auch an die Gefangennahme Jesu, die nur durch „Verrat" möglich wurde).

Leider ist nun aber die historische Voraussetzung von einer zeitweisen Zugehörigkeit der Stadt Dam. (1) zum Reich des Aretas sonst nicht bezeugt — man kann sich dafür nur auf das Fehlen von römischen Münzen in Dam. von a. 34 an und auf uns. St. berufen. Daß Aretas zeitweise die Stadt annektiert hatte, etwa gar aus Anlaß einer Fehde des Ethnarchen mit P. (so O. Holtzm. Neutest. Zeitgesch. [2] 89), ist ganz unwahrscheinlich. Aber diese erste Möglichkeit, daß Aretas mit Gutfinden der Römer, etwa nach dem Tode des Tiberius, zeitweise Dam. in Besitz hatte, muß offen gelassen werden (so auch Schürer Gesch. d. jüd. Volkes I 737, II 82, P. Ewald in Haucks RE. I 796 f., Steinmann Aretas IV 1909 (s. u.); Jülicher in s. Rezens. von Plooy in Gött. gel. Anz. 1922, 205 f.) Muß man die Auslegung festhalten, daß die Tore bewacht waren, so wäre noch eine andere Auskunft (2), daß der „Ethnarch" ein von Aretas ernannter Chef der arabischen Kolonie oder des arabischen Quartiers in Dam. war (entsprechend dem jüdischen Ethnarchen in Alexandrien), der dann auch einige militärische Befugnisse (eigene Gerichtsbarkeit und eine Polizeimannschaft) besessen haben müßte (s. Ed. Schwartz Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1906, 367 f., K. Lake Earlier Ep. of Paul 321 f., A. Loisy Les Actes des Apôtres 1921 p. 416 ff., L'Ép. aux Gal. 84 f., Ed. Meyer Urspr. u. Anf. d. Christ. III 346). Eine dritte Möglichkeit wäre die Meinung Mommsens (Röm. Gesch. V 476 f.), daß Aretas von jeher gewisse Herrschaftsrechte über Dam. ausübte, aber als römischer Lehnsfürst.

Wenn P. den Ethnarchen als den intellektuellen Urheber des Anschlags erscheinen läßt, so könnte man denken, daß er während seines Aufenthaltes

[1] Vgl. I Reg 19 10 ff., Plutarch Crassus 9 p. 547 f. (Belagerung der Spartakisten durch Clodius) πολιορκοῦντος αὐτοὺς ἐν ὄρει μίαν ἔχοντι καὶ χαλεπὴν καὶ στενὴν ἄνοδον, ἣν ὁ Κλώδιος ἐφρούρει (von außen!); weiteres s. Zahn Neue kirchl. Zeitschr. 1904, 34 ff., Die Apg I 329. Weitere Anhänger dieser Anf. Bchm., Plooy, vgl. auch Lake u. Jackson Beginnings of Christianity I 149; ähnlich auch Ed. Schwartz s. u.

[2] So sinnlos wie die Grenze um Flensburg (seit dem „Frieden" von Versailles) wird die um Damaskus nicht gezogen gewesen sein.

in Arabien (Gal 1 17) sich irgendwie mißliebig gemacht habe (Loisy a. a. O.). Die Apg. spricht demgegenüber von einem Anschlag der Juden; das kann tendenziöse Erfindung sein, läßt sich aber auch mit der Angabe des P. verbinden: dann haben die Juden den Anschlag angestiftet, indem sie P. etwa als Ruhestörer verdächtigten (vgl. die Rolle des Hohenrats im Prozesse Jesu). Anlaß war dann eine erfolgreiche Propagandaarbeit des P. im Judenviertel von Dam. (Apg 9 22).

Für die Chronologie des P. ist nur die Voraussetzung bedeutsam, daß Aretas nach dem Tod des Tiberius (a. 37) in den Besitz der Stadt Dam. gelangt sein sollte. Dann hätten wir die Flucht aus Dam. und den ersten Besuch in Jerusalem (Gal 1 18 = Apg 9 26 ff.) nach 37, die Bekehrung nach 34 und das Apostelkonzil (Gal 2 1 ff. = Apg 15 1 ff.) nach 50 zu datieren. Das stimmt zu den aus der Gallio-Inschrift sich ergebenden Daten (s. o. S. 27 f.). Wenn wir dagegen — was weniger wahrscheinlich ist — den Ethn. als Beamten des Königs unter römischer Oberhoheit oder als nationalen Volksvertreter in Dam. nehmen, dann sind wir an diese Zahlen nicht gebunden und könnte die Episode auch früher stattgefunden haben.

ἐθνάρχης 'Statthalter, Volkspräfekt' kommt in LXX nur als Titel für den unter syrischer Oberhoheit stehenden Makkabäer Simon vor I Makk 14 47 15 1 f. Nach Joseph. Bell. II 6, 3 erhielt auch Archelaus diesen Titel, nach Ant. XIV 8, 5 § 148 u. ö., Hyrkan II, nach Strabo bei Jos. Ant. XIV 7, 2 § 117 war über die Juden in Alexandrien ein Ethnarch gesetzt, vgl. XIX 5, 2 § 283; s. auch Lucian Macrob. 17. Wichtig ist eine Inschrift (Le Bas-Waddington Inscript. Grecques et lat. recuiellies en Grèce et en Asie Min. III 2196, Dittb. Or. Gr. sel. 616), wo eines Ἀδριανοῦ τοῦ καὶ Σοαίδου Μαλέχου, ἐθνάρχου, στρατηγοῦ νομάδων gedacht wird, auch eine aus dem Ostjordanland stammende Inschrift, die beginnt: Ἄννηλος Σαμεδου παναρετε ἐθναρχα χαιρε (Zeitschr. d. Deutsch. Pal.-Ver. 1897, 135). Ethnarch war also ein gerade in Syrien und Arabien üblicher Titel und bezeichnete einen über ein größeres Gebiet gesetzten Beduinenscheich. Hier ist also entweder ein Statthalter von Dam. gemeint, der ein von Aretas ernannter Ethnarch von Dam. war, wie Simon Ethnarch von Jerusalem, oder (in dem mir weniger wahrscheinlichen Fall) ein dem jüdischen Ethnarchen in Alexandrien entsprechendes Oberhaupt der arabischen Nation in Dam. S. Steinmann a. a. O. 18 ff., Schürer Theol. Stud. u. Krit. 1899, 95 ff., Gesch. d. jüd. Volkes [4] II 108, Plooy Chronol. p. 6 f., J. Weiß in RE [3] V, 558–60.

Über den arabischen König Aretas IV. vgl. Steinmann Aretas IV. 1909 (aus Bibl. Zeitschr. 1909); Pauly-Wiss. II 674, Plooy a. a. O., Schürer Gesch. d. jüd. Volkes I 737, P. Ewald a. a. O.; Ltzm. [2] z. St.; über den Namen s. Deißm. Neue Bibelst. 11, in LXX s. II Makk 5 8.

Seltsam ist die pleonastische Zufügung von Δαμασκηνῶν; man hat aus der Wendung schließen wollen, daß „die Stadt der Damaszener" damals eine gewisse Freiheit hatte und jedenfalls dem Nabatäerkönig nicht unterworfen war. Ist diese Auslegung unmöglich (s. o.), dann ist eine Art Anakoluth festzustellen: 'in Damaskus — der Ethnarch hielt die Stadt der Damaszener besetzt'. Oder ἐν Δαμ. ist eine Art Überschrift, zu ergänzen κίνδυνος (vgl. D. 26 κινδύνοις ἐν πόλει): Dann wird noch deutlicher, daß D. 32 f. eine Anmerkung zu D. 26 ist und ein einzelnes Beispiel aus einer ganzen Reihe von κίνδυνοι (ἐν Ἱερουσαλήμ, ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἐφέσῳ usw.) darstellt, die P. noch hätte aufführen können. Das Adjektiv Δαμασκηνός findet sich schon bei Strabo XVI 20, weiter Judith 1 12 (ἡ Δαμασκηνή), Joseph. Bell. II 20, 2 § 559. — πιάζειν 'fangen, verhaften' vgl. Apg 9 24 A Joh 7 30 u. ö. Test. Juda 2, Naphth. 5. Der Infinitiv ist frei angehängt wie in D. 2 (s. z. d. St.), doch schieben ℵ E K v. Soden zur Verdeutlichung θέλων ein (B D* d e f vg. pesch. om.). Die θυρίς muß ein Fenster sein, I Reg 19 12 Apg 20 9 Test. Jos 14 1 M. M. Doc. 295; Wohnungen auf der Mauer sieht man in Dam. noch heute. — σαργάνη ist ein seltenes Wort: Flechtwerk, Korbgeflecht, geflochtener Korb, meist für Fische bestimmt, vgl. Athenaeus VIII 23 p. 339 e, Lucian Lexiph. 6, weiteres bei Pape; der Korb muß sehr fest gewesen sein! Zu ἐξέφυγον τ. χεῖρας vgl. Susanna 22.

IIe. Der Narrenrede zweiter Gang 12 1–10: Die geheimen Offenbarungen; die Selbstverherrlichung bleibt Verherrlichung der eignen Schwachheit.

Der Abschn. gliedert sich in wirkungsvoller Symmetrie in zwei Teile: Berichte von zwei geheimnisvollen Erlebnissen, die beide in einer Audition gipfeln, wobei es jedoch nur

im zweiten Fall dem P. erlaubt ist, das Gehörte mitzuteilen (V. 2—4; V. 7—9a); danach beide Male Eingliederung des Erlebnisses in das leitende Thema, das Vornehmen des P., nur seiner Schwachheiten sich zu rühmen (V. 5f.; V. 9b. 10).

Der eine leitende Gedanke des ganzen Abschn., das „Rühmen", tritt auch in diesem Teil deutlich hervor: V. 1a 5f. 9b. Das spezielle Motiv der „Narrheit" wird nur einmal aufgenommen und — abgelehnt V. 6: in ihrer Ausführung verliert die Rede also schließlich den zunächst so umständlich angekündigten Charakter. Die Gedankenentwicklung gleicht insofern der des ersten Ganges, als zunächst von einer hohen Auszeichnung die Rede ist, die dem Ap. zuteil geworden ist (vgl. 11 22 f.), schließlich aber doch die Dinge, die für den Selbstruhm aufgeführt werden können, als „Schwachheiten" des Ap. bezeichnet werden, vgl. V. 5, 9 mit 11 30[1].

Der die Überleitung darstellende V. 1 ist in seiner ersten Hälfte leider textkritisch ganz unsicher. Es liegen vier Gruppen von Varianten vor:

I) καυχᾶσθαι δεῖ B G D^c L P min. it. vg. Ambst. sah. pesch. min. — εἰ καυχ. δεῖ H ℵ^c min. vg. sah. — καυχᾶσθαι δέ ℵ* D* boh. — καυχᾶσθαι δή K M u. a. (K).

II) οὐ συμφέρον ℵ B G P vg. u. a. — οὐ συμφέρει D K L u. a. (K).

III) μέν ℵ B G P. — μοι D^3 E H K L d e pesch. u. a.

IV) ἐλεύσομαι δέ ℵ B G P usw. — ἐλεύσομαι γάρ D E K L usw. (K).

Der von den Meisten angenommene Text καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ κτλ. (nur v. Soden liest γάρ für δέ und hält δή für möglichen Urtext, vgl. I 1976) bringt als passenden Einsatz den Gedanken, daß P. das Rühmen nur notgedrungen fortsetzt, um dann gleich die Unzweckmäßigkeit dieses Tuns zu betonen (vgl. I 6 12 10 23[2]); (die umgekehrte Folge s. V. 11 γέγονα ἄφρων — ein Moment des οὐ συμφέρον — ὑμεῖς με ἠναγκάσατε); doch erscheint die Ausdrucksweise wie auch der Übergang (ἐλεύσ. δέ) recht unbeholfen: es fehlt jede Andeutung, warum er nun doch ein Thema anschlägt, das zu seinem Ruhme beiträgt. Etwas besser im Stil scheint der Text zu sein, der die Konstruktion μέν—δέ beseitigt und γάρ für δέ einsetzt: καυχ. δεῖ, οὐ συμφέρει μοι, ἐλεύσομαι γὰρ κτλ.: die etwas schiefe Antithese zwischen Satz 2 und 3 ist aufgehoben; dafür ist Satz 3 als Begründung oder Erläuterung zu 2 gefaßt; aber wieso die Behandlung der Geschichte an sich etwas Unersprießliches darstellt, will nicht recht einleuchten. Diesen zwei Formen steht eine zweite Textgruppe gegenüber, die durch Änderung des δεῖ in δέ oder δή (dieselbe Variante I 6 20) die ersten zwei Sätzchen in einen Satz zusammenzieht, und dann entweder wie B usw. mit μέν—δέ die erste Hälfte des Verses der zweiten entgegenstellt oder wie D^c usw. mit γάρ die zweite als Erläuterung der ersten faßt (K, der δή hat und μοι stehen läßt und D*, wo μοι fehlt). Auch in dieser Gruppe ist die Logik holperig; eine ausführliche Rechtfertigung s. bei Gdt., der das Futurum ἐλεύσ. konditional faßt, als ob P. in Wahrheit das Thema nicht anschlüge — was unmöglich ist. Einen logisch einwandfreien Text bietet vg. (mit sah. u. a.; ähnlich Ambst.), indem sie das erste Sätzchen zum Vordersatz macht (εἰ καυχ. δεῖ), wodurch Satz 2 und 3 zum Nachsatz werden; aber hier liegt sicher bewußte Korrektur nach dem Vorbild von 11 30 vor. Erträglich wäre nur ein aus den verschiedenen Reihen zusammengelesener Text: καυχᾶσθαι δή οὐ συμφέρει μοι, ἐλεύσομαι δὲ κτλ. oder καυχᾶσθαι — οὐ συμφέρον μὲν — ἐλεύσομαι δέ (so Burkitt Evang. de Mepharr. II 252 ff.: 'jetzt zu prahlen! — ist nicht zuträglich, doch . . .'). Aber ganz befriedigend ist keiner dieser Mischtexte. Der Text hat als gründlich verdorben zu gelten. Wahrscheinlich ist καυχ δεῖ ein aus 11 30 hergestellter dürftiger Ersatz für einen volleren, besser an 11 30 f. anschließenden Eingang. οὐ συμφέρον wird echt sein, dahinter aber eine passende Übergangswendung wieder ausgefallen sein, etwa zum mindesten ἀναγκαῖον δέ.

---

[1] Zum ganzen Abschn., speziell zur Frage nach der Krankheit des P. ist zu vergleichen M. E. Lombard Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul. Essai d'une interprétation de II Cor. 12, 1—11 (Revue de théol. et de phil. 1903, 450—500).

[2] Über συμφέρει als term. techn. der stoischen Popular-Philosophie vgl. J. Weiß I Kor S. 158 f. Gemeint ist mit οὐ συμφέρει entweder 'nicht ersprießlich für mich', sofern das Rühmen leicht zur Selbstüberhebung führt und die Gemeinschaft mit dem Herrn dadurch gefährdet wird, oder 'nicht ersprießlich für euch', sofern bei den Lesern verkehrte Gedanken geweckt werden können: Mißgunst, Sucht zu eigenem Selbstruhm u. a. m.

Radikalere Eingriffe scheinen mir nicht nötig, weder die Streichung des ganzen V. 1 (Michelsen, Baljon, Holsten), noch die von V. 1a (Cr.). Der Vorschlag von Schm. und Cr., mit 11$_{30}$ den neuen Abschn. beginnen zu lassen und daran 12$_{1}$a. b bzw. 12$_{1}$b anzuschließen, scheitert daran, daß, wie V. 5 deutlich ergibt, die Gesichte keineswegs unter τὰ τῆς ἀσθενείας eingereiht werden sollen. Erwägenswerter ist der Gedanke, die Beteuerung 11$_{31}$ auf den jetzt folgenden Bericht zu beziehen und etwa vor V. 2 einzureihen; nur ist nicht zu sagen, wie 11$_{32}$ sich soweit fortbewegt haben soll.

V. 1b bringt nun das neue Thema: „Gesichte und Offenbarungen des Herrn". ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις sind beinahe synonyme Wendungen (vgl. I Thess 5$_{1}$ περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν); man könnte ὀπτ. als Vision und ἀπ. als Audition fassen; aber die ὀπτασία schließt Audition nicht aus vgl. Ez 1 f.; ebensowenig beschränkt sich ἀποκάλυψ. immer auf Worte; doch kann auch eine einfache φωνή (בת־קל), ja sogar eine innere Erleuchtung I 14$_{27.30}$ ἀπ. heißen; hier ist wohl allein an die mit Visionen und Entrückungen verbundene ἀπ. gedacht.

ὀπτασία, im ält. Griechisch nur Anthol. Gr. VI 210, 6 nachgewiesen, entspricht dem geläufigeren ὄψις „Anblick, Erscheinung" und ὅρασις „Gesicht, Vision"; von himmlischen „Erscheinungen" steht es Mal 3$_{2}$ Sir 43$_{16}$ Lk 1$_{22}$, 24$_{23}$ Apg 26$_{19}$, technisch im Sinne apokalyptischer Visionen Dan 9$_{23}$ 10$_{1.7}$ Theod. Bedeutsam ist, daß in Apg 26$_{19}$ gerade die Berufungsvision des P. eine οὐράνιος ὀπτασία genannt wird. Bei den ap. Vät. findet sich ὁ. nur Mart. Polyc. 5$_{3}$ ἐν ὀπτασίᾳ γέγονεν und 12$_{3}$. ἀποκάλυψις ist bei P. entweder Ausdruck für den Akt der eschatologischen Heils- und Schreckensoffenbarungen vgl. I 1$_{7}$ II Thess 1$_{7}$ Röm 2$_{5}$ 8$_{19}$ (I Petr 1$_{7.13}$ 4$_{13}$) oder wie ὀπτασία die dem Propheten und Pneumatiker zuteil werdende Offenbarung: I 14$_{6.26}$ (J. Weiß I Kor 335 o.) Gal 1$_{12}$ 2$_{2}$ Eph 1$_{17}$ 3$_{3}$; im NT so nur noch Apk 1$_{1}$, weiter Hermas Vis. III passim (wechselnd mit ὅρασις). In LXX ist ἀ. in diesem Sinne noch nicht gebräuchlich, wohl aber ἀποκαλύπτειν: Dan 2$_{19.22}$ u. ö. 10$_{1}$ (Thdt.) Jes 53$_{1}$. S. Trench-Werner, Syn. 224. Der Genitiv κυρίου (Gal Χριστοῦ) bezeichnet hier wohl nicht das Objekt (wie in den eschatologischen Wendungen), sondern den Urheber. Die Erfahrungen sind damit als Begnadigungen vom Herrn bezeichnet und das „Rühmen" ist bereits hiermit aus der Sphäre des κατὰ σάρκα in die des κατὰ κύριον erhoben 11$_{17}$.

Es fehlt eine Andeutung, daß P. sich auf die ihm zuteil gewordenen Offenbarungen beschränkt; man kann übersetzen: ‚ich werde nun zu dem Thema „Gesichte und Offenbarungen des Herrn" übergehen', und folgern, daß dies Thema bei dem Kampf gegen P. in Kor. schon eine Rolle gespielt hatte, indem die Gegner entweder ihrer Gesichte sich rühmten (wogegen P. nun erklärt, daß auch er von Offenbarungen zu erzählen weiß; s. Schenkel, Lütgert Freiheitspred. 71 f.) — oder die Offenbarungen des P. als Täuschungen, als unkontrollierbar verdächtigten (vgl. Ps. Klem. Hom. XVII 13 ff. II 17 f. XI 35), ihn als „haltlosen Visionär" und Schwärmer hinstellten, der von selbsterdachten Phantasien redete (Hnr. Hermesmystik 173, Bt., Plr. u. a.). Keine dieser Auffassungen hat Wahrscheinlichkeit: weder betont P. das Moment, daß auch er Offenbarungen hat, noch zeigt sich das Bestreben, die Gesichte gegen ungünstige Auslegung als reale Offenbarungen zu verteidigen; sie gehören zu den Dingen, von denen er selten spricht, und die unbestritten Auszeichnungen für ihn bedeuten; ob er in Kor. überhaupt schon darüber Mitteilungen gemacht hat, ist fraglich (s. u.). Daß auch die Gegner solcher Gesichte sich rühmen können, ist hier nirgends angedeutet — die Meinung, daß Visionen in Kor. besonders gepflegt und besonders hoch gewertet wurden, kann durch unseren Text nicht gestützt werden (s. noch zu V. 12). Das Fehlen des Artikels macht es unwahrscheinlich, daß P. hier ein Thema anschlage, das in Kor. bereits eine ominöse Rolle spielte; s. noch Deißner P. u. d. Mystik

285f. Also wird P. im wesentlichen die ihm zuteil gewordenen Gesichte im Auge haben. Doppelwendung (ὁρ. κ. ἀπ.) und Plural zeigen dann an, daß er, wie nur je ein Prophet, oftmals solcher Erlebnisse gewürdigt worden ist, was seine Aussagen in Gal 1₁₅ff., 2₂ und der Bericht der Apg (Berufungsvision, Vision in Jerus. 22₁₇ff., in Troas 16₉, in Kor. 18₉, auf der Seereise 27₂₃f. u.s.w.) bestätigen. Wie kommt er dann auf diesen Gegenstand hier zu sprechen? Die natürlichste Antwort ist, daß er mit 12₁ff. gewissermaßen den 11₂₃b fallen gelassenen Faden wieder aufnimmt. Er begann 11₂₂ seine wirklichen Vorzüge zusammenzutragen, schweifte dann aber ab zu seinen Leiden und Sorgen; mit dem Thema „Gesichte und Offenbarungen" leitet er nun wieder zurück zu den Begnadigungen, deren er sich rühmen kann; und wenn die erste Reihe der Auszeichnungen von dem Gedanken „sie — ich auch", die zweite von dem „sie — ich noch viel mehr" getragen war (11₂₂ — 11₂₃), so ist jetzt das Motto entweder „sie — ich in ganz unvergleichlich reicherem Maße" oder wahrscheinlicher „ich allein".

Zu dem übertragenenen schriftstellerischen Gebrauch von ἐλεύσομαι im Sinne eines Übergangs des Schriftstellers zu einem neuen Thema vgl. Herodot II 35, I 5 ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων κτλ. . . . προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου. II 40, 99, III 6 u. ö. (Pape), Plato Craiyl. 435B εἰ θέλεις ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν ἐλθεῖν.

Die erste Enthüllung: Die Himmelsreise vor 14 Jahren V. 2—4. Durch einen eigentümlichen mysteriösen Stil zeichnet sich die Erzählung aus. Einmal spricht P. nicht von sich selbst, sondern von einer dritten Person, die er kenne. Sodann verläuft der Bericht in zwei weithin parallel gebauten Sätzen V. 2 und V. 3, 4. Endlich bleibt Wichtiges unentschieden und geheim: die Art der Entrückung und die heiligen Worte, die er gehört. P. teilt ein Geheimnis mit, aber er lüftet den Schleier nur halb; ihn schauert selbst noch bei der Mitteilung, und gewisse Umstände sind auch ihm verborgen geblieben. Auch was er verrät, schreibt er nur gezwungen, weil er es zur Sicherung seiner Autorität geltend machen muß[1]. Die erstgenannte Eigentümlichkeit, die Einkleidung der Erzählung in die dritte Person, dient zwar, wie sich V. 5 ergibt, einer bestimmten Tendenz, entspricht aber vielleicht auch gewissen Vorstellungen, die mit der antiken Anschauung von der Ekstase und der Himmelsreise zusammenhängen, nämlich der Unterscheidung des profanen Menschen und der der Gesichte gewürdigten Person. Wenn nach Philo das Wesen der Ekstase in dem Heraustreten aus dem natürlichen Gehäuse, einschließlich des νοῦς liegt (vgl. Leisegang d. heil. Geist 163ff.), so läßt sich das heraustretende „Ich" mit diesem „Menschen" vergleichen, von dem P. erzählt, während sein gewöhnliches Ich (οἶδα) eben der natürliche Mensch ist, der bei der Ekstase „unten" bleibt (vgl. Plutarch. de sera num. vindicta p. 564C). Es ist das die Vorstellung von einem pneumatischen Doppelich, zu der sich bei P. Ansätze finden — in seiner Lehre vom pneumatischen Menschen (s. J. Weiß zu I 2₁₆ und zu 15₄₄) oder vom „Christus in uns" Gal 2₂₀ und in seiner Anschauung von der Glossolalie (s. zu 11₁₄ S. 327f., Reitz. Myst. 259ff., Bt.). Indes, der Wortlaut an uns. St. ist dieser Deutung nicht günstig: P. unterscheidet nicht etwa seinen natürlichen Menschen und den Träger der Offenbarungen, d. i. den pneumatischen Menschen, den er in seinem

[1] Vgl. dagegen etwa den Visionsbericht des Saturus in der Passio Perpet. 11ff.

tiefsten Kerne in sich birgt (vgl. 4 16), vielmehr stellt er den letzteren als eine dritte Person vor, einen Vollmenschen (bestehend aus Geist und Körper — und im Geiste mit Christus geeint)[1]; der andere, der im Himmel war, ist nicht „sein Himmelsgast", nicht sein „anderes Ich", sondern eine andere Person, über die er Bericht erstattet; und erst V. 5 deutet er an, daß dieser Mensch — er selbst ist. Wir haben es hier also mit einer Stilform zu tun, die keineswegs der pneumatischen Literatur eigen ist, die vielmehr überall da zur Anwendung kommt, wo jemand die Erzählung eigener Erlebnisse in die dritte Person setzt; stilverwandt mit unserer kleinen Erzählung ist also die Anekdote, die Selbsterlebtes in dritter Person erzählt, weiter die Novelle, die ein Bruchstück des eigenen Lebensschicksals des Erzählers enthält, aber durch ihre Aufmachung oder durch eine Rahmenerzählung diesen Tatbestand verhüllt, schließlich die Selbstbiographie, die in die Form eines Romans gegossen ist. Die Motive, die zu solcher Entpersönlichung des Erzählten führen, können sehr verschiedene sein. Das Motiv, das für P. durchschlagend gewesen ist, ist ein ethisches und V. 5 angegeben. Es ist hier Bescheidenheitsstil, wie er einfacher in dem aramäischen „dieser Mensch", dem entsprechend vielleicht in manchen der evangelischen Menschensohnsprüche sich findet (vgl. zuletzt Schultheß ZNTW 1922, 249), möglicherweise auch in dem Ausdruck, „Jünger, den der Herr lieb hatte", wenn (was mir freilich nicht wahrscheinlich ist) der Verfasser selbst sich so genannt haben sollte[2]. Ein anderes Motiv, das solcher Übertragung eigener Erlebnisse auf eine fremde Person zugrunde liegen kann, ist das Gefühl, das auch „gewöhnliche Menschen" beseelen kann, wenn sie einmal vor vielen Jahren etwas Außerordentliches erlebt oder unter ganz außerordentlichen Verhältnissen, die seitdem völlig verschwunden sind, gelebt haben (etwa eine Kriegszeit, eine Auslandsreise, ein kurzes Liebes- oder Eheglück) und die Erinnerung an dies „ganz Andere" ihnen so märchenhaft vorkommt, als ob der Held des Erlebnisses eben auch jemand anderes gewesen sei oder sie während dieser Episode in einen anderen Menschen verwandelt gewesen seien. Auch diese Vergleichung ist hier nahegelegt, da ja P. mit Nachdruck das Moment „vor 14 Jahren" hervorhebt. Da schließlich ein wichtiger Anlaß der von P. vorgenommenen Transponierung die pneumatisch-transzendente Art seines Erlebnisses ist, so kann auch das Doppelbewußtsein des Pneumatikers und des Besessenen sekundär mit im Spiele sein. Nur ist festzuhalten, daß der Wortlaut das Motiv vom Doppelich nicht ausdrückt: P. spricht nicht bloß von seinem „Insassen", eher von seinem „Doppelgänger" vgl. Apg. 12 15[3], noch besser von einem „Bekannten".

Die zweite Eigentümlichkeit des Berichtes, die Gliederung in zwei parallel laufende Strophen und die weitgehende Übereinstimmung der zwei Sätze, wird durch folgende synoptische Nebeneinanderstellung deutlich:

---

[1] Das ἐν X. deutet die mystische Gemeinschaft mit Christus an, die die Vorbedingung für die Himmelfahrt, d. i. die zeitweilige Erhebung zu realem Verkehr mit Christus, darstellt.

[2] Eine Parallele aus den Worten Muhammeds („Gott gab einem Menschen die Wahl zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, und er wählte das Jenseits") s. Wellh. Skizzen u. Vorarbeiten VI 200.

[3] Deißner P. u. d. Mystik 2 90 ff.; M. Dessoir Vom Doppelich; über den himmlischen Doppelgänger im Iranischen s. zuletzt Greßmann in Z. f. K.gesch. N. F. 4, 157 ff.

I	II
οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων —	a καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον —
εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα,	b εἴτε ἐν σώματι
εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα,	εἴτε χωρὶς[1] τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα[2],
ὁ θεὸς οἶδεν —	ὁ θεὸς οἶδεν —
ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ[3].	c ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον . . .
	d . . . . .

Die drei Glieder (die Person — die Beteiligung des Körpers — die Entrückung) sind in beiden Sätzen fast wörtlich identisch. Die Varianten erklären sich aus dem Charakter des „zweiten" Satzes, ebenso die in I überschießende Zeitangabe (die in II nicht gut wiederholt werden konnte). Von Bedeutung ist nur die Variation in IIc und die in II überschießende (nicht abgedruckte) Schlußzeile: καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Beide Momente leiten nämlich zu der exegetisch wichtigen Frage, ob II auch sachlich mit I identisch ist (1) oder einen zweiten Akt der Entrückung bezeichnet, der vom „dritten Himmel" nach dem „Paradies" führte (2). Im ersten Fall ist das Paradies im dritten Himmel gedacht, im zweiten darüber, etwa im „vierten Himmel" liegend; und nur dieser Aufenthalt im Paradies wäre durch die Audition „unaussprechlicher Worte" ausgezeichnet gewesen. Die Frage ist auch für die Stilbeurteilung von Bedeutung. Folgt der Inhalt von II sachlich und zeitlich auf I (2), dann sind zwei Hälften eines Erlebnisses gleichlautend zum Ausdruck gebracht, während im anderen Fall (1) die Erzählung zunächst bis zum Ziel der Reise gebracht, dann in vollem Gleichlaut wiederholt und nun endlich zu Ende geführt sein würde; solch echt semitischer Stil klingt in unseren Ohren manieriert, hätte aber doch einen Sinn: der Vf. schreibt voll Scheu, das Heilige zu profanieren; er bringt es zunächst nur fertig, den Akt der Entrückung zu beschreiben, und erst beim zweiten Anlauf gelingt es dem Mystiker, auch noch das Heiligste, was er erlebt, wenigstens andeutend in Worte zu setzen: auf diese letzte Zeile IId fiele dann der größte Nachdruck. Die Stilkritik läßt also beide Auffassungen zu. Genauere Prüfung macht Fassung 2 (nicht unmöglich, aber doch) weniger wahrscheinlich: 1) nämlich erschiene die „Station" im dritten Himmel unmotiviert, da dort nichts weiter erlebt wird, im Unterschied von analogen Himmelsreisen (in jüdischen und christlichen Apokalypsen), wo die Auffahrenden in den verschiedenen Himmeln halt machen, weil sie an jedem Ort auch etwas Besonderes hören und sehen; 2) müßte man in II ein μετὰ ταῦτα, ἐκεῖθεν oder ähnliches erwarten; so aber fehlt jede Andeutung, daß die Reihe in II eine Fortsetzung sein soll. Aus diesen Gründen entscheide ich mich für die Identifizierung der beiden Beschreibungen (1). Es fragt sich nur noch, ob auch die überlieferte jüdisch-christliche Himmelsgeographie sie erlaubt, m. a. W., ob nach ihr das Paradies wirklich im dritten Himmel gedacht sein kann.

Die Zahl der Himmel und die Endstation in den jüdischen und christlichen Himmelsreisen variiert in folgender Weise: 1. Die übliche Anschauung ist eine Folge von sieben Himmeln und dem entsprechend eine Reise mit sieben Stationen, so Test. Levi 2ff., slav. Henoch 8–22, griech. Baruch in der Fassung, die Ori-

[1] So nur B D* E*; alle anderen haben aus I ἐκτός einkorrigiert.

[2] Dies οὐκ οἶδα fehlt in B, ist aber doch ursprünglich.

[3] Zu ἕως vgl. Lk 2₁₅ ἕως Βηθλεέμ. Über den Wegfall des Artikels bei Ordinalzahlen vgl. Robertson Gr. 793. Vgl. zum Ganzen J. Weiß Beitr. z. paulin. Rhet. a. a. O. 191f.

genes de princ. II 3, 6 bezeugt, in der christlichen Himmelfahrt Jesajas (cf. c. 9, Hennecke Apokr.[2] 310 f.), möglicherweise auch in der Sophonias-Apok., da nach dem Fragment bei Klemens Al. Strom. V 77, 2 der Prophet im fünften Himmel erst die Engel antrifft. Die Anschauung ist auch rabbinisch vgl. b. Chagiga 12b (s. u.). Daneben oder davor bestand aber auch eine Vorstellung, die nur drei oder vier Himmel zählte und den erhabensten Raum in oder über dem dritten Himmel suchte. Sie findet sich möglicherweise in dem ursprünglichen Text der Himmelfahrt Levis im Test. Levi 2 9 f. 3 1–4 nach der Rez. α (β setzt 7 Himmel voraus – α scheint die Anwesenheit Gottes im dritten Himmel anzunehmen). Das Schema dieser Grundschrift entspräche dann ganz dem von P. vorausgesetzten (wenn I = II): Levi und P. kommen im dritten Himmel in die Nähe Gottes und hören da die höchsten Geheimnisse, nur daß Levi sie auch Anderen verkünden soll, während P. sich gebunden fühlt, sie streng geheim zu halten. Eine ähnliche Zusammenkoppelung verschiedener Anschauungen ist auch im slav. Henoch nachzuweisen: 1) wird Henoch nach Rez. B Kap. 8 im dritten Himmel zugleich ins Paradies gebracht und es scheint, daß hier nicht nur die Stätte der Gerechten und Märtyrer, sondern auch Gottes Aufenthaltsort sich befindet; 2) sieht Hen. nach K. 20 (A B) erst im siebten Himmel alle Engel „und den Herrn von ferne, sitzend auf seinem sehr hohen Thron"; hierhin verlegt Rez. B H.s Investitur und die Rede des Herrn an H. Endlich läßt 3) Rez. A H. noch bis zum zehnten Himmel aufsteigen und da den Herrn schauen u. s. w. 20 3 b 22 ff. Im slav. Henoch sind also drei Schichten zu unterscheiden und nur die erste deckt sich mit der Anschauung des P. und zwar vollkommen, wenn bei P. die Entrückung in den dritten Himmel mit der ins Paradies zusammenfallend gedacht ist. Mit diesen Unstimmigkeiten in den jüdischen Apokalypsen läßt sich vergleichen, daß, wie Bousset a. a. O. 161 f. nachweist, in der persischen Apokalypse des Ardâ Virâf[1] nach der älteren Version (Pehlevi-Text) der Held bis zu einer vierten Station gelangt, wo er die Orte der Verdammnis und der Seligkeit sieht, also auch das Paradies, während in den anderen Übersetzungen die Siebenhimmellehre vorausgesetzt ist. Erstere Vorstellung würde der paulinischen voll entsprechen, wenn da anzunehmen wäre, daß das Paradies erst nach dem dritten Himmel erreicht wurde.

2. Wie steht es nun mit der Einreihung des Paradieses in die jüdische Uranographie? Dreimal wird es im N. T. genannt: Lk 23 43 als der Ort, wo Jesus nach seinem Tode mit dem Schächer vereint sich einfinden wird, offenbar die Stätte der höchsten Seligkeit (gegen Zahn z. St.), Apk 2 7 als die Stätte, wo der Lebensbaum steht, von dem der Herr dem Sieger zu essen geben wird, und an uns. St., wo es als Ziel einer Himmelsreise erscheint. Die Geographie wird an allen drei Stellen die gleiche sein. Das Paradies liegt für die urchristlichen Schriftsteller nicht mehr irgendwo auf dieser Erde, sondern über ihr, im Himmel oder in einem der Himmel. Diese Transponierung hat nun schon das Judentum vollzogen. Nach dem äth. Henoch liegt der Garten des Lebens, der Ort, wo die Erzväter und die Gerechten wohnen, irgendwo am äußersten Ende des Himmels in sehr verschieden bestimmter Richtung und Höhe vgl. 39 3 70 3 f. 22 1 32 3 77 3; bei Josephus und den Essenern erscheint es mit den elysischen Gefilden kombiniert: es liegt im heiligsten Teil des Himmels (χῶρον οὐράνιον . . . τὸν ἁγιώτατον) vgl. Bell. III 8, 5 § 373; II 8, 11 § 155 f. Vgl. weiter IV Esr. III 5 11 f. (7 36–38). Ganz deutlich ist die Lokalisierung im slav. Henoch; dort erzählt Henoch K. 8 nach Rez. A „und es ergriffen mich von dort die Männer und führten mich empor in den dritten Himmel und stellten mich in die Mitte des Paradieses usw[2]." Diese Beschreibung entspricht der des P. am genauesten (das „und" ist das καί V. 3a). Auch die griech. Baruchapk. 4, die freilich gelegentlich christlich interpoliert ist, scheint das Paradies in den dritten Himmel zu versetzen. Unverkennbar ist jedenfalls die Lokalisierung in

[1] S. darüber Ganschinietz in P.-Wiss. RE. Art. Hadesfahrten X 2391 f.; Scheftelowitz, Altpers. Rel. u. d. Judent. 160 f.

[2] So nach der neuesten Übersetzung von Bonwetsch, die Bücher der Geheimnisse Henochs (T. u. Unt. 44, 2) 1922 S. 7; nach and. Handschr., denen B. in der früheren Übersetzung (Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896) folgte, sah Henoch das Paradies vom dritten Himmel aus liegen. Vgl. noch 42 3 A „ich ging hinauf in den Osten, in das Paradies Eden, wo bereitet ist die Ruhe den Gerechten, und das geöffnet ist bis zum dritten Himmel und verschlossen ist vor dieser Welt": wenn die zweite Zeile („und das . . .") keine christliche Interpolation ist, haben wir hier die genaueste Übereinstimmung mit P.

einem der Himmel in der talmudischen Überlieferung vom Paradiesaufstieg der vier Rabbinen Chagiga 14 (s. u.), die auch in dieser Hinsicht die Voraussetzung des paulin. Berichts am deutlichsten wiedergibt. Wenn nach Chag. 12b Michael, der Tempel, der Opferaltar und das himmlische Jerusalem im vierten Himmel sich befinden, so ist wohl auch das Paradies nicht fern gedacht. S. noch Strack-Bill. I 207ff. Die älteste christliche Interpretation uns. St., die der Valentinianer (Iren. adv. haer. I 5, 2, Tert. adv. Val. 20) sucht das Paradies über dem dritten Himmel; dagegen scheinen Apk Mos 37 in einer christlichen Interpolation beide Örtlichkeiten identifiziert zu sein (K. 40) und Vita Ad. et Ev. 48 ist das Paradies noch auf Erden gedacht. Vgl. noch Iren. V 5, 1.

3. Nach dieser Übersicht kennt also die zeitgenössische apokalyptische Tradition als Endziel einer Himmelsreise den dritten, den vierten, den siebten und den zehnten Himmel, und versetzt das Paradies bald in eine unbestimmte jenseitige Region, bald in den höchsten, bald in den dritten Himmel, bald in die Nähe des vierten Himmels. Bei diesem Tatbestand sind also beide Beziehungen der „zweiten" Entrückung erlaubt: P. kann das Paradies im dritten Himmel gefunden haben (1), ebenso gut aber auch an einem höheren Orte, der dann aber wohl dem dritten Himmel zunächst lag (2). Wenn die Stilkritik die erstere Ansicht begünstigt, so darf die zweite doch nicht als ausgeschlossen gelten. Wußte P. das Paradies im dritten Himmel (1), so läßt sich die Wiederholung der ganzen Entrückungsszenerie übrigens auch daraus erklären, daß er daran erinnern wollte, daß er zwar das Paradies im dritten Himmel gefunden hatte, daß er aber nach der Auffahrt in diesen Himmel, um ins Paradies zu gelangen, noch eine Strecke zurücklegen mußte (vgl. slav. Hen. 8). S. A. Jeremias, Handb. d. altoriental. Geisteskultur 40ff., J. Jeremias, Der Gottesberg 1919, 41ff., W. Bousset Rel. d. Jud. 570 u. (über d. Paradies) 324f., B. Stade-Bertholet Bibl. Theol. d. A. T. II 402ff. (404f. eine Tabelle der Himmel); 466f. Volz, Eschat. 374ff. F. Weber, Altjüd. Theologie 163; 341, 344ff. Ad. Merx Evgl. d. Mk u. Lk 497ff. C. Schmidt Gespräche Jesu m. s. Jüngern 276f.

Die dritte oben gekennzeichnete Eigentümlichkeit bezieht sich auf die näheren Umstände der Entrückung. Verwunderlich erscheint die der Beschreibung vorangeschickte Datierung, die genau genommen mit dem Verbum ἁρπαγέντα V. 3, bzw. ὅτι ἡρπάγη V. 4 zu verbinden ist; man vergleicht sie indes zu recht mit den in den prophet. Büchern vorkommenden, mehr oder weniger genauen Zahlangaben (Am 1₁ Hos 1₁ Jes 6₁ Jer 1₁ 26₁ Ez 1₁ 3₁₆ 8₁ Sach 1₁ 7₁ IV Esr 3₁ Ap. Bar. 1₁): hier wie dort dient die Datierung weniger historischen oder biographischen Interessen, als dem Wunsche, die Geschichtlichkeit des Berichtes zu bekräftigen. Die besondere Fassung, die P. gewählt hat, πρὸ ἐτῶν ιδ΄, ist gut griechisch, vgl. Joh 12₁ und die bei Moulton Einl. 161f., Debr. § 213, Robertson Gr. 621f. gegebenen Belege; wir haben wohl ‚vor 13 Jahren' zu übersetzen.

Wenn II Kor C im J. 57 geschrieben ist, hat das Jahr 44 als das der Himmelsreise zu gelten. Die Geschichte fällt also in die zeitliche Nähe des Martyriums des Ap. Jakobus (Apg 12₁ff.) und in den Beginn der antiochenischen Wirksamkeit des P. Zahn hat sehr ansprechend vermutet, das Ereignis beziehe sich auf den Tag, da Barnabas P. im Sommer 43 in Tarsus aufsuchte (Apg 11₂₅f.), s. Einl. II ³644, die Apg. 870. Zu solcher genauen Kombination fehlt es jedoch an jeglichem Anhalt. Wer den Bericht Gal 2₁ff. von Apg 15 loslöst und mit der Apg 11₂₇ff. beschriebenen Sendung des P. zusammenbringt, könnte das ekstatische Erlebnis mit der Gal 2₂ erwähnten ἀποκάλυψις identifizieren (Bls.). Auch hierfür ist keine Nötigung vorhanden; ja V. 4 macht es unwahrscheinlich, daß mit dieser Himmelsreise ein so konkreter Auftrag wie die Sendung nach Jerusalem verbunden gewesen sein sollte. Dasselbe gilt von der Hypothese Straatmans (P., 1874, 114ff.) und Ed. Meyers (Ursprung u. Anf. d. Christ. III 205), die die Offenbarung mit dem Übergang des P. zur Heidenmission zusammenbringen. Wir müssen uns damit bescheiden, daß P. es nicht für angebracht gehalten hat, uns nähere Andeutungen zu geben.

Das Jahr ist neben der Bezeichnung des Himmels die einzige genauere Angabe in dem Bericht. Ganz unbestimmt bleibt demgegenüber der Akt der Entrückung selbst. Daß P. über die äußeren und inneren Verhältnisse, die

dem Erlebnis vorangingen, ſchweigt und uns ſo die Möglichkeit nimmt, eine etwaige Prädisposition (Faſten, Gebet, Konzentration u. dgl.) mit Sicherheit feſtzuſtellen, iſt verſtändlich. Aber er teilt auch nichts Genaueres über die Empfindungen, die die Entführung begleiteten, mit. Sehr bemerkenswert iſt, daß er zweimal verſichert, nicht zu wiſſen, ob er „im Leibe oder außerhalb des Leibes" ſich befand[1]. Einmal ergibt ſich daraus, daß kein irdiſcher Zeuge um ihn war, der entweder das Verſchwinden ſeines Körpers oder das Zurückbleiben hätte bezeugen können; er war alſo ganz allein, in ſeinem Zimmer oder in ganz einſamer Gegend, wie die meiſten Apokalyptiker und Ekſtatiker[2], was eine beſtimmte Prädisposition vermuten läßt: eine Gebetsübung, Meditation über die himmliſche Welt, getragen von der Sehnſucht, mit Chriſtus vereinigt zu ſein (vgl. o. S. 165ff.), ein abſichtliches Aufſuchen der Einſamkeit; ja daß ſelbſt der Wunſch, in Himmelsſphären erhoben zu werden, ihn bewegte, iſt durchaus nicht ausgeſchloſſen[3].

Sodann zeigt ſich P. mit zwei verſchiedenen Formen der Himmelsreiſe bekannt, die auch wir aus den zahlloſen einſchlägigen Dokumenten belegen können: d. i. 1) der Seelenreiſe, der eigentlichen Ekſtaſe, wobei der Körper verlaſſen wird, und 2) der leiblichen Entrückung — eine dritte Form: das Schauen in den geöffneten Himmel (Apg 7$_{56}$ 10$_{11}$ Mk 1$_{10}$ Apk 4$_{1}$) iſt für ſein Bewußtſein ausgeſchloſſen.

Die zwei Weiſen der Entrückung ſind auch in außerchriſtlicher Literatur wohl bekannt, vgl. vor allem die Erörterung von Proklos im Komm. zu Plato Rep. 614 (Hadesfahrt des Er) II p. 121 f. Kroll .. ὡς ἄρα καὶ εἰσὶν καὶ ἔσονται πολλαχοῦ γῆς τῶν θείων καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν ἡμῶν ἀλήπτων ἐξηγηταὶ κατά τινας θείας τε καὶ δαιμονίας ἐπιπνοίας· οἱ μὲν μετὰ τοῦ σώματος τῶν τοιούτων ἵστορες, ὥσπερ Ἐμπεδότιμον λόγος, οἱ δ' ἄνευ σώματος, ὥσπερ τὸν Ἀθηναῖον Κλεώνυμον· καὶ πλήρεις αἱ παραδόσεις τούτων, vgl. auch 126$_{8}$ ἔστι δὴ οὖν ἡ πορεία καὶ ἀσώματος καὶ σωματική.

1. Von dieſen zwei Formen der Himmelsreiſe iſt die der körperloſen Entrückung in griechiſcher Überlieferung die verbreitetere; ſie ſetzt einen ſtrengen Dualismus voraus zwiſchen Leib und Seele (vgl. etwa Plato Phaedo p. 65–67, Philo z. B. quis rer. div. haer. 69ff. p. 482ff., Poimandr. 24f.)[4], wohl auch einen gewiſſen Unglauben an die Möglichkeit körperlicher Entrückung, iſt jedenfalls die einzige Weiſe, eine Himmelsreiſe in Gegenwart von Zeugen zu behaupten. Meiſt entſpricht ſie den Vorſtellungen vom Aufſtieg der Seele nach dem Tode in den Äther. Von griechiſchen Sehern, deren Seele die Fähigkeit hatte, den Leib zeitweilig zu verlaſſen, ſeien hier beſonders Ariſteas von Prokonneſos, Hermodoros von Klazomenae und Epimenides von Kreta genannt, weiter der Armenier Er bei Plato Rep. X 13f. (und dazu Proklos a. a. O. II 114ff.), endlich Kleonymus, von dem Proklos a. a. O. 114$_{12}$f. berichtet, er habe erzählt (εἰπεῖν), ὅσα τε ἐπειδὴ χωρὶς ἦν καὶ οἷα τοῦ σώματος ὄδοι καὶ ἀκούσειεν. Wichtig iſt auch

[1] Eine ähnliche Unſicherheit ſ. Timarchos bei Plutarch de gen. Socr. 22 a. A. p. 590B οὐ μάλα συμφρονῶν ἐναργῶς, εἴτ' ἐγρήγορεν εἴτ' ὠνειροπόλει.

[2] Vgl. Petrus Apg 10$_{1}$ff. Ap. Esr. 3$_{1}$ff. 5$_{20}$ff. 6$_{35}$ff. 9$_{26}$ff. uſw.

[3] Vgl. Gunkel Die Schriften des A. T. II 2 S. XXIIf. Ein außerbibliſches Beiſpiel iſt die ägypt. Erzählung von Petoſiris und Nechepſo: der Seher blickt betend die ganze Nacht zum Himmel empor und hört plötzlich eine Stimme, die ihn durch die Hallen des Himmels hinaufführt, ſo daß er die Götter und Dämonen von Angeſicht ſchaut (Reitzenſtein Helleniſt. Theol. in Äg., Neue Jahrb. f. d. klaſſ. Alt. 1904, 180). Vgl. auch die Anweiſungen in der Mithraslit. bei Diet. 6ff.

[4] Über den Leib als Hindernis für eine Gottesſchau ſ. Cicero Divinat. I 32, 70; 50, 114 ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto, quae vaticinantes praenunciant etc.; ähnlich das hermet. Fragment bei Stobaeus Ekl. I 21, 9 p. 194, 16 Wachsm. (Reitz. Hell. Myſt. ^{2}149) von der ekſtatiſchen Gottesſchau: ἀλλ' ἀδύνατον ὦ τέκνον, τὸν ἐν σώματι τούτου εὐτυχῆσαι.

für diese Vorstellung die da gegebene Rechtfertigung ihrer Möglichkeit gegen den Einwurf des Epikuräers Kolotes, der entseelte Körper könne nicht so viele Tage unversehrt bleiben, a. a. O. 116ff. Alle griechischen Apokalypsen sind solchen außerleiblichen Entrückungen der Seele eines Mantis zu danken. Sogar der Philosoph Parmenides hat im Eingang seines Lehrgedichts (Fragm. 1 in der Samml. bei Diels Vorsokr.) seine Einweihung in die Erkenntnis der Wahrheit in die Form einer Himmelfahrt gekleidet. Und ganz im Stil dieser Anschauung beschreibt auch Philo de spec. leg. III 1ff. p. 299f. seine ekstatischen Himmelsreisen: ... ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. Auch das rabbinische Judentum kennt diese Form der Entrückung ins Jenseits; vgl. Baba Bathra 10b bei Strack-Bill. I 830 und die Geschichte vom Knaben Mejascha, der drei Tage bewußtlos auf seinem Bette gelegen hatte und dann berichten konnte, wie es in der anderen Welt aussieht (Ruth R. 3 f. 9a bei Dalman Jesus Jeschua S. 198) und vor allem die Ausmalung vom Traume Jakobs Gen 28₁₂ in Bereschi. R. 68, 18 z. St., wo die Engel die εἰκών des Mannes hinauf- und wieder herunterbringen (s. Burney Origin of the fourth Gospel 116f.); vgl. dazu die Vision des Saturus in der Pass. Perpet. 11. Schließlich gehört hierher auch die siebentägige Himmelswanderung des Ardā Virâf, wo Angehörige und Priester all die Zeit um den entseelten Leib versammelt sind (Reitzenst. Hell. Myst.rel. 134; Haug in den Sitzungsber. d. bayr. Ak. I 1870, 327ff.; Pauly-Wiss. R.-E. X 2391f.). S. zum Ganzen A. Dieterich Mithraslit. ²179ff. (D. Himmelfahrt der Seele zu Gott); derš. Nekyia ²130ff.; E. Rhode Psyche pass.; E. Hönn Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klass. Altertum, Mannheim 1910; H. Diels Himmel- u. Höllenfahrten von Homer bis Dante (Neue Jahrb. f. klass. Alt. 1922, 239—252; Ganschinietz Art. Katabasis in Pauly-Wissowas Real-Enz. X 2359ff.; U. Holmby Der Baum des Lebens (Annales acad. scient. Fenn. 16, 3) 1922, 133ff. Weiteres Ltzm. im Exk. z. St.

Daß auch P. an leibloše Entrückung, also zeitweise Trennung des Geistes vom Körper denken konnte, ist nicht verwunderlich. Die Anschauung ergibt sich schon aus der Betrachtung 5₆₋₉, wo er nur noch vom Ausziehen des Körpers und Einziehen beim Herrn spricht, also richtig die Vorstellung einer leiblosen Himmelfahrt bildet, die sich von der hier angedeuteten nur dadurch unterscheidet, daß eine Rückkehr nicht mehr stattfindet. Die von ihm erlebte Himmelsreise ist ja überhaupt nichts anderes als eine Vorwegnahme der endgültigen Auffahrt zum Herrn ins Paradies, nach der er sich so innig sehnt. Eine gewisse, freilich an die Erde gebunden bleibende Analogie ist auch die Redeweise ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν τῷ πνεύματι I5₃ u. ö.; eine anschauliche Ausführung dieser Vorstellung findet sich Pš.-Klem. Rec. II 63.

2. An die Möglichkeit leiblicher Entrückung zu glauben war für einen Juden wie P. durch die Geschichte vom Ende Henochs und Elias nahegelegt, vgl. Iren. adv. haer. V 5, 1; nur daß da die Rückkehr auf die Erde fehlte. Eine Himmelfahrt mit Rückkehr ist im späteren Judentum vor allem für Henoch bezeugt: in beiden Henoch-Büchern wird die bekannte Stelle Gen 5₂₄ im Sinne einer zeitweisen Entrückung ausgelegt und eine Wiederkehr auf die Erde hinzugefügt, vgl. äth. Hen. 12₁ u. 81₅: H. wird von den sieben Heiligen gebracht und auf die Erde vor seiner Haustür niedergesetzt; er soll noch ein Jahr unter den Menschenkindern weilen, damit er ihnen lehren kann, was er auf seiner Himmelsreise gehört und gesehen hat, vgl. weiter 14₈, slav. Henoch 3. 38; die Beschreibungen der Entrückung in beiden Büchern dienen gut zur Illustrierung des paulin. ἁρπάγη; vgl. noch Iren. V 5, 1.

Daß auch im rabbinischen Judentum die (leibliche) Himmelsreise bekannt und gepflegt wurde, geht aus der bekannten Stelle b. Chagiga 14bff. (Goldschm. Babyl. Talm. III 832ff.) hervor. „Die Rabbanan lehrten: Vier traten in das Paradies ein[1], und zwar: Ben-Âzaj, Ben-Zoma, Acher und R. Aqiba ..... Ben-Âzaj schaute und starb .... Ben-Zoma schaute und kam zu Schaden .... (15a; 834) Acher hieb junge Triebe nieder .... Was bedeutet dies? Er sah, daß man Metatron die Erlaubnis erteilte, sich niederzusetzen und die Verdienste Israels anzuschreiben. Da sprach er: Es ist ja überliefert, daß es droben weder Sitzen noch Streit noch Trennung noch Verbindung gebe; vielleicht gibt es — behüte und bewahre — zwei Gottheiten? Darauf holte man den Metatron und versetzte ihm 60 Feuerprügel, indem man zu ihm sprach:

[1] Goldschm. erklärt: sie trieben metaphysische Studien; diese Rationalisierung wird durch die Fortsetzung widerlegt.

Weshalb bist du nicht aufgestanden, als du ihn bemerkt hattest[1]? Alsdann erteilte man ihm die Erlaubnis, die Verdienste Achers auszumerzen ..... (15b; 838) R. Aqiba stieg in Frieden hinauf und kam in Frieden herab ... Und auch R. Aqiba wollten die Dienstengel hinabstoßen, da sprach der Heilige, gebenedeiet sei er, zu ihnen: Lasset diesen Greis; er ist würdig, sich meiner Ehre zu bedienen (besser wohl 'meine Herrlichkeit anzubeten')." Diese Stelle ist die genaueste Parallele zu der Himmelfahrt des P., die wir besitzen. Da die genannten Rabbinen nur ein bis zwei Menschenalter später als P. lebten, so kann man schließen, daß die Anschauungen schon vor P. zur rabbinischen Tradition gehörten und daß P. sein Erlebnis in die Form jüdischer Himmelslehre gekleidet hat. Im Einzelnen ist noch folgendes wichtig: 1) bezeugt die Tradition, daß schon die Rabbinen das Paradies im Himmel suchten (s. o.); 2) ist zu entnehmen, daß die Himmelfahrt als ein seltenes und gefährliches Unternehmen galt: Tod, Krankheit, Abfall von der reinen Lehre konnte die Folge sein[2]: entweder drohten bestimmte physische oder geistige Wirkungen, oder die Gefahr kam von den Engeln, die den Menschen als Eindringling wehren wollten. Eine Himmelfahrt ohne schlimme Folgen ist eine hohe und seltene Auszeichnung: P. teilt sie nur mit Aqiba; 3) hat eine überraschende Analogie zu dem, was P. aller Wahrscheinlichkeit nach schaute, das Erlebnis Achers: wie A. den Metatron sah, so wird P. den Herrn Christus geschaut haben; auch die Schauung des P. konnte zu dem Gedanken leiten, daß es „zwei Gottheiten" gebe; 4) wie P. haben auch Acher und Aqiba „Worte" des Herrn gehört; nur daß diese zwei sie bekannt gemacht haben. Es ist sehr gut möglich, daß auch P. wie Aqiba ein Wort des Lobes aus dem Munde des Herrn vernommen hat. Jedenfalls fuhr P. wie Aqiba im Frieden herauf und im Frieden herab[3]. S. noch Volz D. Geist Gottes im A. T. 122ff.; Bernard Art. Assumption in Hastings Dict. of Rel. a. Eth. II 151ff. Für den Inhalt einer Jenseitsfahrt ist auch die Überlieferung von Rabbi Joseph lehrreich, der in seinen Fieberträumen in der anderen Welt war und dann erzählen konnte, daß er eine „umgekehrte Welt" gesehen habe, und was für „Worte" er gehört hatte (über die Bedingungen des Jenseits), s. Pesach. 50a bei Strack-Bill. I 250 o.

Endlich ist noch die Legende von der Himmelfahrt Muhammeds zu vergleichen, wie sie unter dem Einfluß helleniſtischer, jüdischer und auch christlicher Traditionen ausgebildet worden ist; s. darüber jetzt T. Andrae Die Person M.s in Lehre und Glauben seiner Gemeinde 1918 (Archives d'Études orient. 16) p. 39ff. 68f. Die Berührungen mit der Himmelfahrt des P. sind folgende: 1) die H. geschah vor dem Tode, ihr Ertrag hatte also große Bedeutung für das Bewußtsein und das weitere Leben des Propheten; 2) die H. führte durch verschiedene Himmel (sieben) bis ins Paradies; 3) auch M. sah seinen Herrn (Allah) und vernahm Worte und Belehrung; insbesondere lehrte ihn Gott ein Wissen, „das er mich verbergen hieß, weil kein anderer als ich es zu ertragen vermag" (Mawāhib VI 107–109, bei Andrae S. 69). Ob hier auch d. Himmelf. des P. als Vorbild gedient hat, wäre noch zu untersuchen. Im Ganzen erinnern die arabischen Legenden mehr an die apokryphen P.-Legenden als an den knappen Bericht des P. selbst. Zu der Frage ἐν σώματι – χωρὶς τ. σώμ. vgl. einerseits das Zeugnis der Aiša 'sein Körper wurde nicht vermißt, sondern Gott ließ seinen Geist reisen', andrerseits die Erzählung Ibn Sa'ds, daß M. jene Nacht wegblieb und die Genossen ihn überall vergeblich suchten! S. noch A. A. Bevan Mohammed's Ascension to Heaven (Studien f. J. Wellhausen = Beih. ZATW 27, 1914, 51ff.); B. Schrieke D. Himmelsreise Muhammeds (Islam 1916, 1–30).

Wenn P. nicht zu sagen weiß, in welcher Form er die Himmelfahrt erlebt hat, so hat das Bewußtsein um sein persönliches Gefühl während der Ekstase keinerlei deutliche Erinnerung bei ihm zurückgelassen; das Erlebnis war mit völliger Ausschaltung seines natürlichen Bewußtseins verbunden. Er macht gleichwohl auf diese Frage aufmerksam, um den Eindruck zu sichern, daß es sich um ein reales Erlebnis handelte, und beruft sich im übrigen auf Gott als

[1] D. i. wohl zum Zeichen, daß er nur Dienstengel war. Vgl. dazu F. G. Moore in Harv. Theol. Rev. 1922, 70f.

[2] S. dazu die Tradition vom Montanisten Theodot bei Euseb. KG. V 16, 14.

[3] Eine späte kabbalistische Beurteilung dies. vier Rabbinen s. bei Levertoff Chassid. 144.

den Zeugen und Garanten auch für die Umstände, die ihm unbekannt geblieben sind[1]. Im Gegensatz zu den näheren Beschreibungen des Hergangs der Entrückung in den jüdischen und griechischen Himmel- und Hadesfahrten (Henoch a. a. O.; Plut. de sera num. vind. p. 563E, de genio Socr. 22f. p. 590ff.; Diet. Mithraslit. p. 6f.) begnügt sich P. mit einem einfachen ἁρπαγέντα und ἡρπάγη (Apg 8₃₉ I Thess 4₁₇ Apk 12₅ Ev. Nicod. 25); das Wort ist synonym mit αἴρειν III Reg 18₁₂ IV 2₁₆, ἀναλαμβάνειν Ez 8₃ I Makk 2₅₈, vgl. ἀνηρπασμένον εἰς θεούς Plut. Romulus 27. Läsen wir nur εἰς τὸν παράδεισον, dann könnten wir denken, daß P. erst ein Gefühl des Emporschwebens hatte und dann mit einem Mal die Herrlichkeit des Paradieses schaute; das vorangehende ἕως τρίτου οὐρανοῦ setzt demgegenüber voraus, daß er das Bewußtsein hatte, vermutlich ohne Aufenthalt, zunächst die zwei untersten Himmel zu durchschweben und dann in den dritten Himmel zu gelangen, wo er niedergesetzt wurde. Ein echtes Erlebnis beschreibt er uns; nur ist Form und Inhalt, soweit er darüber Andeutungen macht, durch die überlieferten Vorstellungen der Zeit bestimmt.

V. 4b. Während nun jüdische und griechische Himmelsfahrer meist mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit mitteilen, was sie gesehen und was sie gehört haben, beschränkt sich P. auf die Erklärung, er habe „unaussprechliche Worte gehört, die einem Menschen mitzuteilen verboten seien". Was er gesehen, sagt er überhaupt nicht, deutet es vielmehr nur mit dem Wort παράδεισος an: er muß die Stätte, wo die Fahrt endete, als Paradies „erkannt" haben, also geschaut haben, was nach gereinigter jüdischer Tradition im Paradiese untergebracht war und weilte; vor allem wird er neben Engeln und Gerechten „den Herrn" selbst an diesem Ort auf seinem Thron geschaut haben, vgl. Apg 7₅₆ Apk 1₉ff.[2]. Wie in beinahe all den Visionen, die die Apg ihm zuschreibt, werden die Worte, die er vernahm, vom Herrn ausgegangen sein; aber darin steht diese Himmelfahrt einzig da, daß er sich verpflichtet weiß, das Gehörte geheim zu halten (vgl. Apk 10₄ Ignat. ad Trall. 5₁)[3]; vielleicht hielt ein ausdrückliches Geheiß ihn davon ab, es Anderen mitzuteilen.

Ἄρρητα ῥήματα sind vor allem in den Mysterien die geheimen Lehren und Formeln und der Inhalt der Schauungen, die nicht in den Kreis der Nichteingeweihten hinausgetragen werden dürfen, s. Schol. zu Aristoph. Nub. 302 „οὗ σέβας ἀρρήτων ἱερῶν" · μυστικὸς δὲ ὁ λόγος ὁ περὶ τὰ ἄρρητα μυστήρια. λίαν γὰρ αὐτοῖς τὸ μὴ ἐξαγγέλλεσθαι ταῦτα ἐσπουδάζετο, Demosth. c. Neair. 73; Herodot VI 135; Eurip. Bakchai 472 ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν, 474; Sophocl. Oedip. rex 993 ἢ ῥητόν; ἢ οὐχὶ θεμιτὸν ἄλλὸν εἰδέναι; Philostr. Apollon. I 1, 2 (von den Schülern des Pythagoras) πολλὰ γὰρ θεῖά τε καὶ ἀπόρρητα ἤκουον, ὧν κρατεῖν χαλεπὸν ἦν μὴ πρῶτον μαθοῦσιν, ὅτι καὶ τὸ σιωπᾶν λόγος; Ps.-Lysias adv. Andoc. 51; eine orphische Warnung s. bei Kern Orphica 262. Weiter s. Plutarch, der de Is. et Os. 25 p. 360F unterscheidet ὧν πᾶσιν ἔξεστιν

---

[1] Zu οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν vgl. Mk 13₃₂ Par. ... οὐδεὶς οἶδεν, ... οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

[2] Wie bei solcher Vision Sehen und Hören zusammengehört, zeigt IV Esr 10₅₅f. (Vis. IV 10₇f.): Ähnliches kann auch zu P. gesagt worden sein.

[3] Weitere Belege s. S. 378. — Ähnliche Zurückhaltung übten auch die Mönche der sketischen Wüste, wenn sie Entrückungen erlebt hatten, s. die Belege bei Bt. Apophthegmata 1923, 85f. Charakteristisch ist demgegenüber die Äußerung des Archytas bei Cicero de amic. 23, 88 siquis in caelum ascendisset naturamque mundi et pulcritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore; quae iucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset. P. scheint diese Empfindung nicht gehegt zu haben.

ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν und ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασῴζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς. Vgl. Quaeſt. Conviv. IV 6, 1 p. 671 D, weiter Lucian Menipp. 2 ἀλλ' οὐ θέμις ἐκφέρειν αὐτὰ πρὸς ἅπαντας οὐδὲ τὰ ἀπόρρητα ἐξαγορεύειν, μὴ καί τις ἡμᾶς γράψηται γραφὴν ἀσεβείας ἐπὶ τοῦ Ῥαδαμάνθυος; Libanius orat. Corinth. 19; Apulei. Metam. XI 23 ... dicerem si dicere liceret, cognosceres si liceret audire .... ecce tibi rettuli, quae quamvis audita ignores tamen necesse est; Porphyr. bei Euſ. Praep. ev. IV 8, 1. Dem entſpricht die Definition von μυστήρια bei Suidas (Lex. II 1, 923 Bernhardy) μυστήρια ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι. Auch Philo iſt mit dieſem Myſterienbegriff bekannt, vgl. de somn. I 191 p. 649, de fuga et inv. 85 p. 558 Warnung der Myſten vor den unreinen Seelen, die beſtrebt ſind, ἵνα καὶ πάντων καὶ ὧν μὴ θέμις ἀκούωσι καὶ πάντα καὶ ὅσα μὴ χρεὼν ἐκλαλῶσι, de sobr. 6 p. 393, quod det. pot. ins. sol. 175 p. 224 καὶ ἐκτετμῆσθαι γλῶσσαν ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν ἀρρήτων ἐκλαλῆσαι, 102 p. 211, leg. all. III 27 p. 93 (ψυχή) ᾗ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη, ἣν καὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων ἠξίωσε ... folgt Gen 18 17 . εὖ. σῶτερ, ὅτι τὰ σεαυτοῦ ἔργα ἐπιδείκνυσαι τῇ ποθούσῃ τὰ καλὰ ψυχῇ καὶ οὐδὲν αὐτὴν τῶν σῶν ἔργων ἐπικέκρυψαι — ſo ein Auserwählter war auch P. S. auch Joſ. Ant. II 12, 4 § 276. Ein Gegenſtück aus der ſpäteren chriſtl. Lit. ſ. Hermas Viſ. I 3 3 ἤκουσα μεγάλως καὶ θαυμαστῶς, ὃ οὐκ ἴσχυσα μνημονεῦσαι· πάντα γὰρ τὰ ῥήματα ἔκφρικτα, ἃ οὐ δύναται ἄνθρωπος βαστάσαι κτλ. — man beachte auch die Stilgleichheit; aber daß H. unſ. St. vor Augen habe, iſt nicht wahrſcheinlich — τὰ οὖν ἔσχατα ῥήματα ἐμνημόνευσα· ἦν γὰρ ἡμῖν σύμφορα καὶ ἥμερα (folgt eine eſchatologiſche Prophetie). P. wird wohl nur σύμφορα καὶ ἥμερα vernommen haben. Eine Analogie aus der chriſtlichen Gnoſis ſ. Baruch bei Hippolyt Refut. V 27, 2; eine chaſſidiſche Parallele ſ. bei dem Kabbaliſt Rabbi Chajjim Vital in der Einleitung zu ſeinem Buche Schaʿare Hakkeduſcha (Levertoff Chaſſidim 146).

Ἄρρητα ῥήματα iſt ſonach ein techniſcher Ausdruck, den P. mit Bewußtſein aus der Kultſprache der Myſterien entnommen haben muß. Der Unterſchied zwiſchen dem damit angedeuteten Myſterienbrauch und dem Fall des P. iſt freilich der, daß in den Myſterien Kreiſe von Eingeweihten beſtanden, die rite die Geheimniſſe ſchauten und vernahmen, während dem P. jede Mitteilung verboten iſt. Solche totale Geheimhaltung iſt indes auch ſonſt bezeugt, vgl. Proclus zu Plato Rep. II p. 115, 18 ff. Kroll von Eurynoos: ταφέντα .... ἀναβιῶναι μετὰ ιε' ἡμέραν τῆς ταφῆς καὶ λέγειν, ὅτι πολλὰ μὲν ἴδοι καὶ ἀκούσειεν ὑπὸ γῆς θαυμαστά, κελευσθῆναι δὲ πάντα ἄρρητα φυλάττειν (die Nachwirkung ein beſſerer Lebenswandel); ähnlich Pap. Leid. W (Leemans Pap. Graec. Lugd. II 141, 17 ff.) von dem höchſten Gott: οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον ἐν ἀνθρώποις, ὃ μάντει λαληθῆναι οὐ δύναται, was wohl beſagen will, daß überhaupt kein Menſch, auch kein Seher, den Namen vernehmen kann (vgl. Apk 19 12). So kann es auch P. gemeint haben: ‘unausſprechliche Worte, die man keinem Menſchen mitteilen darf’; eine andere, ſprachlich mögliche Faſſung ‘die einem Menſchen (alſo dem Zeugen) nicht erlaubt iſt, auszuſprechen’ (Bchm.) iſt weniger wahrſcheinlich, da dann für ἀνθρώπῳ wohl eine deutlichere Bezeichnung gewählt worden wäre. Der Grund der Geheimhaltung kann auch darin gelegen haben, daß die von ihm vernommenen Worte zu den Dingen gehörten, die nach dem I 2 9 zitierten apokalyptiſchen Spruch „menſchliche Faſſungsgabe“ überſteigen. Man kann alſo (mit Reitz. Myſt.rel. ²221) οὐ τελείῳ zu ἀνθρώπῳ ergänzen; nur iſt hinzuzufügen, daß außer P. auf Erden kein τέλειος exiſtiert oder je exiſtieren wird.

Die Vorſtellung der Mithrasliturgie (Dieterich ²p. 9 f.), daß es Namen gebe, „die noch nie in deutlicher Sprache ausgeſprochen wurden von einer menſchlichen Zunge oder menſchlichem Laut oder menſchlicher Stimme“ liegt dem P. hier ferne.

Zu οὐκ ἐξόν vgl. Mt 12 4 Apg 2 29, auch Apollodor II 5, 12 (122) ἦν δὲ οὐκ ἐξὸν ξένοις τότε μυεῖσθαι.

Einzig von Marcion überlieferten ſeine Anhänger die Behauptung: ‘Ich

habe die unaussprechlichen Worte, die P. im dritten Himmel vernommen hat, gehört' (Harnack Marcion S. 131. 180. 298*). Auf ähnlicher Anmaßung beruht das gnostische Ἀναβατικὸν Παύλου (vgl. Epiphan. Haer. 38, 2₅), sowie die Apok. Pauli (Tischend. Apocalypse. apocr. 34ff.), vgl. bes. den Schluß S. 68 Tisch.[1]. Wir können nur ganz lose Vermutungen über den Inhalt des Gehörten anstellen. Eschatologische Geheimnisse, wie sie I Thess 4₁₃ff. I Kor 15₅₀ff. Röm 11₂₅ff. zu lesen sind, können es kaum gewesen sein, da er diese, wenn auch als Mysterien, an Eingeweihte weitergeben durfte. Es müssen besondere Geheimnisse aus dem Paradiese gewesen sein, die so heilig waren, daß sie niemand vor der Zeit verraten durfte; auch an Dinge, die mit den „Tiefen Gottes" zusammenhängen (I 2₁₀) könnten wir denken. Jedenfalls sind konkrete Erkenntnisse und Weisungen für die ap. Praxis ausgeschlossen, womit sich die Beziehung des Ereignisses auf den Übergang des P. zur Heidenmission und Ähnliches von selbst verbietet (gegen Zahn, Bchm. s. o. S. 373); gleichwohl werden auch Worte, die seine Person betrafen, nicht gefehlt haben (vgl. Akiba). Auch herrliche Engelchöre mag P. gehört haben (s. Thdt., Bt. u. vgl. Test. Levi 3, slav. Henoch 20₄ Apk 14₃ Asc. Jes. 9f.), aber sie fallen nicht eigentlich unter die ἄρρητα ῥήματα.

In einer sehr originellen Anspielung an uns. St., Ps.-Lucian Philopatris 12 heißt es: ἡνίκα δέ μοι Γαλιλαῖος ἐνέτυχεν, ἀναφαλαντίας, ἐπίρρινος (kahlköpfig, großnasig), ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀκροβατήσας καὶ τὰ κάλλιστα ἐκμεμαθηκώς, δι' ὕδατος ἡμᾶς ἀνεκαίνισεν, ἐς τὰ τῶν μακάρων ἴχνια παρεισώδευσε καὶ ἐκ τῶν ἀσεβῶν χωρῶν ἡμᾶς ἐλυτρώσατο. Offenbar sind hier Züge von Jesus (Γαλιλαῖος u. a.) auf P. übertragen, aber gemeint ist P.; Voraussetzung scheint zu sein, daß P. seine Heilserkenntnisse und seine Erlösungskräfte der Himmelfahrt verdankt. So nahe diese Deutung einem antiken Menschen lag (vgl. „die Initiationshimmelsreisen" bei Schrieke a. a. O.), so entspricht sie doch nicht dem Tenor der Erzählung; die genannten Dinge sind keine ῥήματα ἄρρητα.

Damit ist dann für „jenen Menschen" eine Begnadigung bezeugt, die ihn über alle anderen Menschen erhebt und die sein Vorrecht bleiben soll; er gleicht dem joh. Christus, der viel zu sagen hat (was er wie P. im Himmel vom Vater vernommen), es aber nicht mitteilen kann, weil die Jünger es noch nicht tragen können Joh 16₁₂ (anders 17₈). So trägt er eine Würde, die kein zweiter Apostel und Christ für sich in Anspruch nehmen kann, und die Mitteilung ist wohl das Höchste, was P. anzuführen vermag, wenn er ans Rühmen geht[2]. So erklärt es sich wohl auch, daß P. dies eine apokalyptische Erlebnis heraushebt: es wird das einzige sein, das in diesen besonderen Formen verlief. — Leider bricht der Bericht mit dieser mysteriösen Andeutung ab; daß P. vom Abstieg und vom Erwachen und den seelisch-körperlichen Nachwirkungen der Himmelsreise (vgl. Dan 8₂₇ Henoch 81₆ Volz Der Geist Gottes 125f.) nichts erzählt, ist freilich begreiflich; der Eindruck, daß ihm eine unerhörte Auszeichnung zuteil geworden, wäre vielleicht abgeschwächt worden, wenn er auch des Nachspiels und der Nachwirkungen gedacht hätte.

Himmelsreise und Berufungsvision. Hier erhebt sich noch die Frage, ob zu den 'Offenbarungen und Gesichten', auf die er V. 1 anspielt, auch sein Berufungserlebnis gehört. Sehr viele Exegeten haben ein großes Interesse daran, die Berufungs-

[1] S. auch Weinel Die spätere christl. Apokalyptik (Eucharisterion f. Gunkel 2, 146ff.).

[2] Vgl. IV Esr 10₅₇ (Vis. IV 10₉) tu autem beatus es prae multis et vocatus es apud Altissimum sicut et pauci; Henoch 37₄ 'bis jetzt ist von dem Herrn der Geister noch nie die Weisheit verliehen worden, die ich empfangen habe' u. s. w. vgl. Volz a. a. O. 126f.; ähnlich wird auch P. das Erlebnis eingeschätzt haben; dies gegen Deißner P. u. d. Mystik 90f.

vision als ein von den hier gemeinten Gesichten, insbesondere von der ekstatischen Himmelsreise völlig verschiedenes, und auch von P. ganz anders gewertetes Erlebnis zu fassen. Man beruft sich u. a. darauf, daß die Berufungsvision ihrer Art nach von dem ekstatischen Erlebnis verschieden war und daß P. das Bekehrungswunder hier hätte erwähnen müssen, wenn er es den Gesichten und Offenbarungen mit unterstellt hätte[1]. Dem gegenüber ist zunächst festzustellen, daß allerdings religionspsychologisch betrachtet, Bekehrungsvision und Himmelsreise zwei verschiedenartige Erlebnisse sind: im ersteren Fall kam Christus herab und „erschien" dem P. auf Erden – hier steigt P. zum Herrn in den Himmel hinauf. Bei der Vision ist das Schauen und Hören das Primäre; bei der Ekstase geht dem Schauen und Hören ein Bewegungsgefühl voraus, das auf eine Entrückung gedeutet wird. Das Schauen ist bei der Himmelsreise reicher: der Christ sieht nicht nur den Herrn, sondern auch die ganze Umgebung, das Paradies mit seinen sonstigen seligen Bewohnern u. s. w. Insofern gehören indes beide Erlebnisse zusammen, als sie beide in dem Hören des Herrn gipfeln. Einen gewichtigen Unterschied liefert nun freilich wieder der verschiedene Inhalt: gewiß war die Audition vor Damaskus für P. und seinen neuen Beruf unendlich bedeutsamer als die im Paradies; dafür war diese unendlich viel heiliger, da sie keinerlei ἐπίγεια, sondern wahrscheinlich ausschließlich ἐπουράνια zum Inhalt hatte. Die Berufungsvision ist also sicher in die ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις einzuschließen; sie stellt nur eine andere Form des Gesichtes und der Offenbarung dar. Wenn P. sie hier nicht miterwähnt, so liegt das wohl daran, daß er überhaupt das ganze Kapitel nur kurz anrührt und mit Absicht nur ein Erlebnis derart heraushebt und zwar ein solches, das eine einzigartige Auszeichnung und höchste Begnadigung für ihn bedeutete. Weiter hätte er sie um ihres besonderen Charakters willen an früherer Stelle nennen müssen, nämlich als Voraussetzung seines διάκονος εἶναι 11 23. In einen Katalog seiner apost. Beweisstücke gehörte sie sicher hinein vgl. I 9 1 15 8, und zwar, wenn er sich mit den Uraposteln messen wollte, nach der Norm 'sie . . . ich auch', wenn er dagegen die Gegner vor sich hatte, unter der Losung 'ich viel mehr' oder 'sie nicht . . . aber ich'.

Das Erlebnis und seine Bedeutung für das Rühmen des P. V. 5—6. Nachdem die Geschichte erzählt, teilt P. mit, welchen Gebrauch er davon macht V. 5. Zunächst stellt er fest, was der Gebrauch der dritten Person, die Unterscheidung des Helden der Erzählung von der eigenen Person für das „Rühmen" bedeutet: die Mitteilung fällt nicht mehr unter den Begriff Selbstruhm, ist darum auch der in V. 5b ausgesprochenen Absicht, seinen Selbstruhm auf seine Schwachheiten zu beschränken, nicht entgegen. Die Antithese ὑπὲρ τοῦ τοιούτου (das sicher maskulinisch zu verstehen ist) und ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ist scharf und deutlich: jener Mensch ist nicht einmal sein Doppelgänger, sondern ein „Dritter"[2] und sein Zusammenhang mit der Person des P. ist zunächst nur daraus ersichtlich, daß P. sich desselben und seiner Himmelsreise rühmt und, wie das Futurum zeigt, dies auch weiterhin, wenn die Gelegenheit sich bietet, besorgen will: die Kor. werden kaum die Ersten, sicher nicht die Letzten sein, die in dies Geheimnis eingeweiht werden. Dem gegenüber gilt für ihn selbst der schon 11 30 ausgesprochene, also auch mit V. 2—4 nicht übertretene Grundsatz[3]. Freilich ist die Andeutung nicht zu übersehen, daß er von sich selbst auch noch andere Dinge als ἀσθένειαι berichten könnte. Damit ist im Grunde die von V. 2 an vorgenommene Spaltung oder Übertragung seines heiligsten Erlebnisses auf einen anderen aufgegeben. Die Erklärung kommt hierauf hinaus, daß er das verherrlichen will, was ihm gegeben ist, daß er auf

[1] S. zuletzt Deißner, P. u. d. Mystik ²139f.

[2] Ltzm.s Umschreibung, ich komme für euch nicht als Apokalyptiker, sondern nur als Mensch in Betracht, ist für diesen Satz ungenau.

[3] Tisch. u. v. Sod. lesen noch μου hinter ἀσθεν. nach ℵ, vielen W- und K-Zeugen vgl. V. 9 u. 11 30; es wird aber mit B D* de pesch. boh. sah. zu streichen sein.

sein eigenes Konto nur die Schwachheiten nehmen, wirklichen Ruhm dagegen so erzählen will, als ob es einen anderen beträfe.

Diese Haltung entspricht ganz der Regel, die Plutarch in dem bereits angeführten Traktat de se ipsum contra invidiam laudando 11 p. 542 E. F. angibt, τοὺς δ' ἀναγκασθέντας ἐπαινεῖν αὐτοὺς ἐλαφροτέρους παρέχει καὶ τὸ μὴ πάντα προσποιεῖν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ὥσπερ φορτίου τῆς δόξης τὸ μὲν εἰς τὴν τύχην, τὸ δ' εἰς τὸν θεὸν ἀποτίθεσθαι. Es folgen Beispiele, zuletzt: ἀφῄρει δὲ καὶ Σύλλας τὸν φθόνον, ἀεὶ τὴν τύχην ἐπαινῶν, καὶ τέλος Ἐπαφρόδιτον ἑαυτὸν προσηγόρευσε. Ganz so spricht P. von seinem „Bekannten". Plut. fährt fort μᾶλλον γὰρ εὐτυχίας ἢ ἀρετῆς ἥττασθαι βούλονται τὸν μὲν ἀλλότριον ἀγαθὸν ἡγούμενοι, τὸ δ' οἰκεῖον ἔλλειμμα καὶ παρ' αὐτοὺς γενόμενον. Ganz ähnlich verteilt P. seine Leistungen.

V. 6. Die weitere, mit γάρ angeschlossene Erklärung zeichnet sich nicht gerade durch Deutlichkeit aus. Soll zunächst das γάρ einen Sinn haben, dann ist zu καυχήσασθαι ein Objekt wie ἄλλο ἢ τὰ τῆς ἀσθενείας zu ergänzen, das keineswegs fehlen durfte. Von solchem Rühmen wird nun gesagt, daß es ihn (zwar) nicht zum Narren stempeln würde, daß er aber aus gewissen Gründen doch davon Abstand nehme. Das Motiv des Narren erhält nun die überraschende, die ganze Aufmachung der Narrenrede (11 1. 16—21. 23) eigentlich auflösende Begründung er werde auch dann die Wahrheit reden; wirkliche Narrenrede ist hier also zur Lügenrede geworden, zur Rede eines ὑποκρινόμενος, der eine ihm gar nicht zukommende Rolle spielt. φείδομαι kann hier nur heißen 'ich sehe davon ab' oder 'erspare es (euch)', verzichte'[1], und sich nur auf das rühmende Berichten eigener Erlebnisse und Leistungen beziehen; abermals ist also angedeutet, daß P. ähnliche Dinge, wie er sie soeben von jenem „Bekannten" erzählt hat, auch von sich berichten könnte. Er sieht nun aber davon ab, „damit niemand mir mehr zurechne, als was er an mir sieht oder von mir hört"[2]. Die Wendung λογίζεσθαι εἴς τινα ist nach Ausweis der Pap. und Inschr. term. techn. der Geschäftssprache: jem. etwas aufs Konto schreiben[3]. Ganz rätselhaft ist die Einschränkung auf das, was man von ihm „sieht und hört", die er festzulegen wünscht[4]. Die gewöhnliche Auslegung denkt hier an Mitteilung solcher Erlebnisse, die leicht über das hinaus, was man äußerlich zu sehen und zu hören bekommt, zu unliebsamen Eintragungen und Ausdeutungen mißbraucht werden könnten, und folgert, daß die Kunde von seinen „Gesichten und Offenbarungen" von den Gegnern gegen ihn ausgebeutet worden sei. Nach Ltzm. wünschte P. seine Autorität nicht auf eine ja doch unkontrollierbare Geheimniskrämerei (auf die sich auch Schwindler berufen könnten), sondern nur auf das, was die Kor. sehen und hören konnten, zu gründen. Aber daß die Richtigkeit seiner Erzählung angezweifelt sei, ist durch nichts angedeutet — wahrscheinlich hören die Kor. jetzt zum erstenmal davon; auch verrät P. kein Gefühl dafür, daß sein Bericht für andere unkontrollierbar sei. Man kann sogar zweifeln, ob er wirklich meint, daß er auf die Geltendmachung dieser Offenbarung ver-

---

[1] So Xenoph. Cyrop. I 6, 35 μὴ φείδου, εἴ τι ἔχεις, διδάσκειν, vgl. auch Job 7 11 Prov 16 17 Sap 1 11.

[2] Das bei B. Weiß, Nestle, v. Sod., Dog. nach ℵ A B G noch angeschlossene καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων kann unmöglich ohne weitere Ergänzung mit V. 6 verbunden werden; vgl. u.

[3] S. Dittenb. Or. Inscr. 595 15 τὰ γὰρ ἕτερα ἀναλώματα . . . ἑαυτοῖς ἐλογισάμεθα, ἵνα μὴ τὴν πόλιν βαρῶμεν. Weiteres s. M. M. Voc. 378 f.

[4] ὑπὲρ ὃ ist 'über das hinaus, was' cf. I 4 6 τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται. W- und K-Zeugen fügen noch ein unnötiges τι zu ἀκούει hinzu.

zichte, da die Kor. sie doch eben aus seinem eigenen Munde „gehört" haben vgl. auch V. 5a! Trotzdem wird P. sagen wollen, er wolle nur auf Grund seiner gewöhnlichen, an die Erde gebundenen, für jedermann zugänglichen Taten und Äußerungen beurteilt werden und wünsche, daß man die geheimen Erlebnisse, von denen er soeben eines mitgeteilt hat, nicht auf sein Konto nehme, also bei der Beurteilung seiner Person und im Verkehr mit ihm nicht in Rechnung ziehe. Und das Motiv wird sein, daß er sich nicht mit dem Nimbus eines höheren Wesens, eines „Menschen, der einmal im Himmel gewesen ist", zu umgeben wünscht und diese Erlebnisse nicht zur Verstärkung seiner Autorität und seines Ansehens zu gebrauchen wünscht. Dann bedeutet der Maßstab ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ die Wahrheit, wie sie aus dem Verkehr mit ihm oder aus seinem Selbstzeugnis abzulesen ist, also einerseits die Abweisung aller unwahren Behauptungen über ihn und aller irrig ihm zugeschriebenen Äußerungen, andererseits die Ausschließung der Erlebnisse, die sein Geheimnis sind und bleiben sollen.

Wie gefährlich das Gerücht von einer Entrückung dem, dem sie zugeschrieben wurde, werden konnte, zeigt die Geschichte des Abbas Pachomius bei Bt., Apophth. 231 f. (z. B. Acta Sanctor. Mai vol. III p. 72; s. auch vita 32 (Acta S. a. a. O. p. 33*, Bt. Apophth. S. 237 f.) Freilich liefen von ihm viele Berichte von Visionen um, die er selbst einem Vertrauten erzählt haben soll, s. Bt. Apophth. 240 ff.

Zweite Enthüllung: die Krankheit des P., sein Gebet und die Antwort des Herrn V. 7—10.

Es ist die Frage, ob wir auch diesen Abschnitt noch dem Thema 'Gesichte und Offenbarungen' zuweisen können. P. gibt Andeutung von einem Leiden, von seinem Gebet um Befreiung davon, und nun gipfelt die Erzählung freilich in einer ἀποκάλυψις, aber diese wird nur durch ein einfaches εἴρηκεν eingeleitet. Der Abschnitt setzt also nicht eigentlich Beispiel 2 zu Beispiel 1. Der Zusammenhang zwischen den zwei Hälften ist vielmehr zunächst ein anderer: nachdem an einem hervorragenden Beispiel gezeigt ist, wie P. durch Gesichte in einzigartiger Weise begnadigt ist, ohne daß er freilich dadurch in Versuchung käme, diese Erlebnisse auf sein persönliches Konto zu setzen und vor den Menschen ihrer sich zu rühmen, teilt er nun mit, wie auch der Herr ihn durch Tat und Wort in seine Zucht nimmt, um den Begnadigten vor Überhebung zu bewahren. Und die „Offenbarung" hat nur die Bedeutung, daß sie dem P. den Sinn dieser Schickung erklärt. Nun kann man gleichwohl diese Auslassung als (zweites) Beispiel einer Offenbarung auffassen, nur hat man dann die Unterschiede in der Ausführung hervorzuheben: der „Offenbarung" geht voran ein Bericht, der gar keine ἀποκάλυψις erwarten läßt und sich erst nachträglich als „geschichtliche Einleitung" zu einer solchen gibt, ein Stilmotiv, das bis auf die Zeitangabe im ersten Stücke fehlt. Dafür vermissen wir im zweiten Bericht jede Beschreibung der näheren psychischen Umstände (vgl. 12 2–4 a). Andererseits ist die neue Erzählung insofern deutlicher, als sie das Wort, das P. den Herrn hat sprechen hören, uns nicht vorenthält.

Die „geschichtliche Einleitung": Der Pfahl im Fleisch und die Hiebe des Satansengels V. 7. Die Überleitung weist leider wieder einen unsicheren Text auf. Nach jetzt üblicher Lesung (Nestle, v. Soden, Vog.) gehören allerdings die ersten Worte von V. 7 (καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων) noch zu V. 6 und stellen eine zu μή τις κτλ. hinzukommende Begründung des φείδομαι dar, eine Verbindung, die indes aus stilistischen wie logischen Gründen unmöglich ist: weder kann die präpositionale Wendung dem Finalsatz beigeordnet sein, noch gibt sie einen Grund für die Zurückhaltung (φείδομαι) ab, die P. übt. Nun heißt τ. ὑπ. τ. ἀπ. 'durch oder wegen des Überschwangs

der Offenbarungen' d. i. wegen ihrer Häufigkeit und (oder) wegen der mit ihnen verbundenen Auszeichnung' (vgl. 4 7 ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως)[1]. Diese Wendung kann sachlich nur mit καυχήσασθαι oder mit ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι (oder einem synonymen Ausdruck) verbunden sein. Das Nächstliegende wäre die Verbindung mit dem folgenden Sätzchen: dem steht aber διό entgegen; so würde die Streichung des διό (mit W- und K-Zeugen, darunter vg. sah. — nicht boh.) die einfachste Lösung sein; doch ist dieser Text wohl Korruptur. Dann hat man anzunehmen, entweder daß κ. τ. ὑπ. τ. ἀπ. sehr früh einmal am Rande nachgetragen wurde und dann an verkehrte Stelle geraten ist, also (ohne καί) hinter ὑπεραίρωμαι gehört oder (weniger gut) hinter καυχήσασθαι; oder daß die Wendung das Rudiment eines verloren gegangenen Satzteils oder Satzes darstellt.

Wenn διό gestrichen werden könnte, ließe sich das ganze Sätzchen τ. ὑπ. τ. ἀποκ. ἵνα μὴ ὑπεραίρ. auch zu V. 6b ziehen; nur entbehrt dann der folgende Satz einer logischen Verbindung. Michelsen, Baljon u. a. haben die ganze Wendung κ. τ. ὑπ. τ. ἀπ. als Glosse gestrichen. Die Annahme, daß etwas ausgefallen ist, scheint mir wahrscheinlicher. — Zur Voranstellung der präpositl. Wendung vgl. 2 4 Gal 2 10 Röm 11 31.

Eine natürlichere Überleitung wäre freilich ἵνα δὲ μὴ ὑπεραίρωμαι gewesen; ein διό, das seine nähere Erläuterung in ἵνα μὴ κτλ. erfährt, deutet an, daß der Gedanke 'nur keine Überhebung' schon in V. 6, vielleicht auch V. 5 und selbst V. 2—4 das unausgesprochene Grundmotiv gewesen ist. Um der Selbstüberhebung auf Grund der einzigartigen Offenbarungen, die ihm geschenkt worden waren, zu entgehen, hatte ja P. 1) einen anderen Menschen zum Helden der Himmelfahrt gemacht und 2) ausdrücklich alles, was nicht Schwachheit war, aus seinem Selbstruhm ausgeschaltet. Das Neue ist nun, daß demselben Zweck auch eine göttliche Fügung dient, der er untersteht. Dies Moment göttlicher Verursachung ist freilich nur angedeutet: 1) in dem Finalsatz ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι[2]: den Menschen vor Überhebung zu behüten, ist immer Gottes Werk, der die Erwählten durch besondere Prüfungen vor Hochmut zu bewahren sucht, wie er die Hochmütigen niederschlägt (vgl. noch S. 385); 2) in ἐδόθη, wozu ὑπὸ τοῦ κυρίου zu ergänzen ist (Gdt., Hnr., Wß.), und 3) mit der Bitte V. 8. Diese Einsicht in den Sinn des Leidens wird dem Ap. freilich erst aufgegangen sein, nachdem er den Bescheid V. 9 erhalten hatte; denn sie setzt volle Ergebung in Gottes Willen voraus, während die Bitte um Befreiung vom Satansengel von einer Auffassung ausgeht, die den tieferen sittlichen Zweck noch nicht ahnt, sondern nur den Satansengel sieht.

In zwei Bildern von sehr verschiedener Art und Herkunft drückt P. zunächst seinen Zustand aus: 1) mir ist gegeben ein σκόλοψ ins Fleisch und 2) (mir ist zuerteilt) ein Engel Satans, mit dem Auftrag mich zu schlagen. Erstere Wendung deutet man am natürlichsten auf einen Fremdkörper, der dem P. ins Fleisch gegeben ist[3]. σκόλοψ ist entweder ein Pfahl (1), die Palli-

[1] Ltzm. übersetzt 'auch bezüglich der . . . Offenb.', Sick. 'auch bei der Übermacht der Offb.' — kann der Dativ das bedeuten? B. Weiß (D. N. T. in Luthers Übersetz. nach dem Grundtext berücht. u. verbess.) hat 'auch durch den Überschwang der Off.'; das ist sprachlich richtig, hat aber keine Verbindung mit dem Satz.

[2] Vgl. über das Wort v. Dobsch. zu II Thess 2 4 und s. noch Justin Dial. 34 5 91 2.

[3] Zu dem doppelten Dativ, wobei der zweite den ersten näher bestimmt, vgl. Eurip. Heraklid. 63 βούλει πόνον μοι τῇδε προσθεῖναι χερί (Radermacher 106), anderseits Röm 7 18 . . . ἐν ἐμοί, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου. Das τῇ σαρκί gehört enger zu σκόλοψ, vgl. dazu I 7 28 θλῖψιν τῇ σαρκί.

sade, oder der Pfahl, an dem man Verbrecher aufhängt oder (nach späterem Gebrauch) ein Dorn oder Splitter (2)[1]. Ein Pfahl oder Stock im Fleisch wäre ein Bild, das dem Balken im Auge Mt 7 3 f. zu vergleichen wäre, nur nicht ganz so grotesk, wenn nämlich die Vorstellung die wäre, daß der Pfahl im Fleische stäke.

Daß diese Deutung (1) nicht ganz von der Hand zu weisen ist, zeigt die Geschichte von dem indischen Asketen Mâṇḍavya (aus dem Mahâbhârata, s. Garbe Indien u. d. Christentum 206 f.): Er war zu Unrecht gepfählt worden; wie dann aber seine Unschuld erkannt war, konnte ihm der Pfahl nicht mehr aus dem Leibe gerissen werden, so daß er die Holzspitze im Leibe behalten mußte, weshalb er nun Aṇî-Mâṇḍavya, d. i. M. mit dem Pflock, genannt wurde. M. fragt nun den Gott der Gerechtigkeit, wegen welcher unwissentlich begangenen Schuld er so gequält werde, und wird von dem Gott auf eine leichte Tierquälerei gewiesen, die er als Kind begangen habe, worauf der Asket einen Fluch über den Gott ausspricht, der eine viel zu schwere Strafe über ihn verhängt habe! Auch P. wird sich über den Grund, warum ihm der Pfahl gegeben, Gedanken gemacht haben; aber in scharfem Gegensatz zu dem indischen Asketen ergibt er sich in die göttliche Fügung, auch handelt es sich bei ihm nicht um eine Strafexekution, sondern um ein Erziehungsmittel.

Es läge demnach zunächst auch hier nahe, an das dem Kreuze verwandte Marterinstrument zu denken: P. fühlt sich als Kreuz- oder Pfahlträger in einem sehr realistischen Sinn; er trägt die Tötung Jesu in genauer Analogie mit sich herum (4 10), indem ihm ständig ein Pfahl ins Fleisch gegeben ist, so daß er sich wie ein Gepfählter oder Angespießter vorkommt. Damit könnte dann eine schmerzhafte Verwundung oder Verstümmelung gemeint sein, die er sich bei einer Verfolgung zugezogen hat (die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ Gal 6 17, vgl. noch 13 4). Gegen diese Deutung spricht indes, daß P. wahrscheinlich an einen Krankheitszustand denkt, der zunächst keine nähere Beziehung zur Passion Jesu hat. Dann ist also die Bedeutung Dorn oder Splitter vorzuziehen (2); P. hat dann das Gefühl, daß ihm ein Dorn oder Splitter im Leibe sitzt, natürlich an einer besonders schmerzhaften Stelle: im Gesicht, im Hinterkopf, im Auge, in der Brust, im Unterleib, an den Füßen oder wo sonst, vgl. die Beispiele bei Wettst. und dazu Sext. Empir. in Pap. Berol. 380 l. 8 ... ὅτι τὸν πόδαν πονεῖς ἀπὸ σκολάπου (Bchm.) und die Diskussion der Rabbinen über den Dorn im Bauch, der zum Aufplatzen des Bauches führen kann, Gemara 13b zu Nidda 2, 1 (Strack-Bill. I 303 zu Mt 5 29).

Von ganz andrer Art ist die zweite Beschreibung des Leidens. Einmal wird hier der Urheber persönlich-mythologisch vorgestellt: ἄγγελος σατανᾶ[2]; während bei ἐδόθη noch ὑπὸ τοῦ θεοῦ ergänzt werden könnte, heißt es nun, daß P. dem Satan preisgegeben sei[3].

Von Engeln Satans ist im N. T. noch Mt 25 41 und Apk 12 9 die Rede, vgl. weiter Barn 18 1 Tert. Ass. 6 4 Mart. Pion. 14 9, vgl. auch die κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου Eph 6 12, T. Schab 17, 2 f. bei Strack-Bill. I 139. P. wird diese Figuren mit dem Mythus Gen 6 in Verbindung gebracht haben, vgl. Henoch 15 8 ff. u. ö. Jubil. 10 7 ff, Bt. Rel. d. Jud. [2]381 ff., Strack-Bill. I 139, 983 f., Werner, Einfl. paulin. Theol. im Mk-Ev. S. 172.

---

[1] Zu ersterem vgl. Plut. An vitios. in infel. suff. 3 p. 499 D ἀλλ' εἰς σταυρὸν καθηλώσεις ἢ σκόλοπι πήξεις; Lucian De morte peregr. 13 ἄνθρωπον τὸν ἐν Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα. σκ. ist also synonym mit σταυρός; für 'Pallisade' vgl. Herod. IX 97; für 'Dorn, Splitter' s. Num 33 55 σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν καὶ βολίδες ἐν ταῖς πλευραῖς ὑμῶν.

[2] So B ℵ* A* D* G boh. sah. it. vg. u. a.; dagegen haben W- u. K-Zeugen die kürzere Form σαταν wie LXX III Reg 11 14 ff., die v. Sod. bevorzugt.

[3] Genau genommen muß man ἐδόθη auch zu ἀγγ. σατ. ziehen, was zur Not geht; richtiger wäre παρεδόθην τῷ ἀγγ. σ., vgl. παραδοῦναι 1 5 5 I Tim 1 20, Hermas Sim. IX 23 5 18 3 Dis. V 3 f. Sim. VII 2; Schemoth R. XX (Wttst.).

Zugrunde liegt hier natürlich die Idee, daß gewisse Krankheiten von Satan verursacht sind, vgl. Job 2 6 f. — auch P. ist von Gott dem Satan „ausgeliefert", vgl. ἐδόθη — doch ist die Plage bei P. ständig oder sie wiederholt sich, und darum vielleicht spricht P. nicht von Satan selbst, sondern von einem Satansengel, dem er ständig ausgeliefert ist, wie Hermas dem Strafengel Vis. V 3 f. oder wie die Dämonischen in den Evang. den Dämonen (doch vgl. Satan selbst Lk 13 16). Eine Analogie ist auch die Prozedur, die P. I 5 3 ff. selbst veranlaßt hat, denn schließlich war auch bei P. die Abzweckung die Erhaltung in der Gnade und seine Rettung am Tage des Herrn. Ein Satansengel ist wohl nach P. ständig bei jedem Menschen auf der Lauer, vgl. 2 11 I 7 5. Ein Gegenstück zu dem Frommen, der vom Satan gequält wird, ist der Gottlose, der von (guten) Engeln geschlagen wird, so Heliodor II Makk 3 26 f., der durch die Schläge der zwei Engel bewußtlos gemacht wird; Simon Magus Pf.-Klem. Rec. X 61 = Hom. XX 19; Natalios bei Eus. KG. V 28, 12; vgl. auch Apg 19 15 ff.

Sodann wird die Schmerzempfindung anders vorgestellt: sie deutet auf Schläge, die also von außen kommen, vgl. den Ausdruck μάστιξ Mk 3 10 5 29 Lk 7 21.

κολαφίζειν schon I 4 11, weiter I Petr 2 20 Mk 14 65 = Mt 26 67, nach J. Weiß (Wilke-Grimm) z. St. vor dem N. T. und den KVV nicht bezeugt, auch bei M. M. Doc. nicht nachgewiesen; es ist von κόλαφος Ohrfeige gebildet, ist danach vor allem 'auf die Wange schlagen', doch im N. T. wohl auch allgemeiner gefaßt. Die Anschauung bezeichnet eine besonders demütigende Prozedur (vgl. Mt 5 39), die nicht Ruhm, sondern eher Schande einbrachte. Zu ἐδόθη ... ἵνα vgl. Apk 8 3 12 14 19 8.

Wenn nun am Schluß des Satzes ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι wiederholt wird, so wird zunächst die Vorstellung erweckt, als ob der Satansengel die Absicht habe, den P. vor Selbstüberhebung zu bewahren. Das ist natürlich unmöglich; Satan und sein Engel können nur die Absicht verfolgen, P.' Arbeitskraft zu lähmen und ihn in seiner Missionsarbeit zu hindern, vgl. I Thess 2 18 [1] (v. Dobsch. z. St.). Also meint P., daß auch der Satansengel nach Gottes Zulassung oder gar in Gottes Auftrag ihn züchtigt (I Tim 1 20), und hat sich nur logisch ungenau ausgedrückt. Vielleicht ist indes das Sätzchen hier zu streichen; die Wiederholung fehlt in ℵ A vg. und in W.-Zeugen.

Eine ganz ähnliche Ökonomie, Verhängung eines Leidens über einen Frommen, der der Gottesschau und höchsten sittlichen Vollendung gewürdigt ist und der nun vor Selbstüberhebung bewahrt werden muß, weist Philo de somn. I 130 f. p. 640 f. an der Geschichte von Jakobs Kampf und Lähmung in Pniel (Gen 32 25) nach: εἰ γὰρ ἡ δυνάμεως ἀκαθαιρέτου ψυχὴ μεταλαβοῦσα καὶ τελειωθεῖσα ἐν ἄθλοις ἀρετῶν καὶ ἐπὶ τὸν ὅρον αὐτὸν ἀφικομένη τοῦ καλοῦ μὴ πρὸς ὕψος ὑπὸ μεγαλαυχίας ἀρθείη μηδ' ἀκροβατοῦσα ἐπικομπάζοι ..., ναρκήσειε δὲ καὶ σταλείη τὸ εὐρυθὲν οἰήσει πλάτος, εἶδ' ἑκουσίως ὑποσκελίσασα ἑαυτὴν χωλεύοι, τῶν ἀσωμάτων ὅπως ὑστερίζοι φύσεων, ἡττᾶσθαι δοκοῦσα νικοφορήσει. Nur das hier einfließende und an sich naheliegende Motiv vom φθόνος θεῶν (vgl. Oort Nieuw theol. tijdschr. 1921, 73 ff.) ist dem P. fremd.

Die Krankheit des Apostels Paulus.

Ohne Zweifel deutet P. in V. 7 f. auf eine seine Kräfte lähmende und ihn demütigende Krankheit hin. Ältere Auslegungen, die den Kommentar in V. 10 fanden und danach an Verfolgungen dachten (Chdrt. u. a.) oder in dem Satansengel speziell einen menschlichen Gegner sahen (σαταν = ἀντικείμενος III Reg 11 14 Chrys.), sind ausgeschlossen; ebenso die traditionelle katholische Auslegung, die an Reizungen zur Unzucht denkt (so noch Bls.)[2]: der Wortlaut kann das nicht ausdrücken, auch ist solche Anfechtung bei dem Vf. von I 7 unwahrscheinlich.

[1] Hadorn Die Abfass. der Thessalonicherbriefe 1919, S. 75 f. will geradezu diese Stelle auf uns. V. 7 beziehen: der satanische Anfall, den P. hier im Auge habe, habe auch die Reise nach Thessalonich verhindert. Diese Erklärung scheitert an der Unmöglichkeit, I Thess in die Zeit von II Kor zu versetzen.

[2] Anders z. B. Sick., der an eine Krankheit, etwa Malaria, denkt, u. Kurze Der Engels- und Teufelsgl. 53 f.

Wollen wir die Krankheit näher bestimmen, so ist zunächst zu fragen, ob das Leiden mit den Visionen zusammenhängt (so Krenkel, Holst., Schm., Bt. u. a.). Daß Visionen und ekstatische Erlebnisse oft von Schmerzempfindungen, Schwäche- oder Krankheitszuständen begleitet sind, ist bekannt, s. Dan 10 8 Plutarch de gen. Socr. 22 p. 590B u. 592E (Kopfschmerz), vor allem den Bericht über die eigene Bekehrungsvision des P. Apg 9 9. 18, weiter die bekannten Zustände Muhammeds nach dem Empfang seiner Offenbarungen und den Zusammenhang zwischen der Christus-Vision und den epileptischen Anfällen bei Dostojewski (vgl. darüber Sonja Kowalewska Jugenderinnerungen 1897, 169ff. bei Eb. Vischer Der Ap. P. und sein Werk 28f.). Hierhin kann auch die Geschichte von Jakobs Kampf mit Jahwe und seine Lähmung durch den Gott Gen 32 gerechnet werden, wie schon die den Gedanken des P. so nahe kommende Deutung Philos nahelegt — da ist es freilich der Gott selbst, der dem Gottseher einen körperlichen Schaden zufügt; aber die Meinung, daß Gott dem Satansengel Macht über einen Visionär gebe, wäre im Rahmen jüdisch-urchristlicher Vorstellung durchaus möglich: wenn nach Chagiga 14 (s. o S. 371) Dienstengel bereit waren, den Akiba herunterzustoßen, so kann im Falle des P. sehr gut einem Satansengel Erlaubnis gegeben worden sein, den Visionär zu schlagen: die Visionen können mit Zuständen heftigsten Schmerzes verbunden gewesen sein, die P. als Satansschläge fühlte. Natürlich würde uns schon diese Kombination von vornherein auf eine Art von epileptischen Anfällen oder auf Anfälle von schwerster Migräne festlegen; das Niederfallen vor Damaskus könnte ein solcher epilepsieartiger Anfall gewesen sein. So begreiflich dieser Zusammenhang an sich wäre, so wird er doch durch den Wortlaut an uns. St. nicht begünstigt, jedenfalls von P. selbst nicht angedeutet. Als die natürliche Folge der visionären Zustände kann P. selbst die Qual auf keinen Fall angesehen haben. Ganz ausgeschlossen ist es indes nicht, daß er tatsächlich diese seine Gesichte und Offenbarungen mit immer neuen Ausbrüchen seiner Krankheit bezahlen mußte. Doch wird sie nicht nur als Begleiterscheinung der visionären Zustände, sondern auch bei anderen Anlässen aufgetreten sein. — Die Diagnose wird nun aber noch mehr kompliziert durch die Möglichkeit, daß das hier gemeinte Leiden auch mit der Krankheit, über die P. Gal 4 13—15 einige Andeutungen macht, zusammenhängt. Diese befassen nämlich folgende Momente: a) der Anblick des Leidenden erregt bei dem Beobachter Abscheu und Ekel (vgl. Jes 53 2f.!); b) wer in die Nähe kam, war versucht, vor ihm auszuspucken, eine apotropäische Handlung gegenüber dämonischen Einflüssen; c) wenn Gal 4 15b nicht bildlich genommen werden muß (was durchaus möglich ist), ist die Krankheit als ein Augenleiden gekennzeichnet oder ein Augenleiden als eine besonders in die Augen fallende Begleiterscheinung angegeben. Punkt a und b ließen sich gut mit uns. St. vereinigen: a erklärt gut den Wunsch des P., von dem Leiden erlöst zu werden; b reimt sich vortrefflich mit der Vorstellung vom Satansengel. Dagegen könnte ein Augenleiden bei der an uns. St. gemeinten Krankheit nur als Begleiterscheinung in Betracht kommen: wenn der „Dorn" im Auge saß und die Schläge des Engels vor allem ins Auge trafen, so hätte P. das wohl anders ausgedrückt. Daß das an uns. St. gemeinte Leiden auch die Augen betraf, ist also möglich, aber nicht sicher, um so weniger als das in Gal gemeinte Augenleiden auch ein akutes gewesen sein kann, überdies die Wendung auch eine rein bildliche Erklärung zuläßt (so zuletzt Burton).

Die große Schwierigkeit ist nun überhaupt die, daß der Patient nicht nur vor fast 1900 Jahren bereits verstorben ist, sondern uns auch über sein Leiden nur wenig und nicht ganz klare Andeutungen hinterlassen hat. Rätselhaft ist vor allem das Nebeneinander von σκόλοψ und dem schlagenden Satansengel. Wenn σκ. nicht ganz allgemeine Bezeichnung für ein besonders quälendes Leiden sein soll, ist an ein Leiden zu denken, bei dem stechende und schlagartige Schmerzen zusammengingen. Über den Verlauf des Leidens ist wenig auszumachen: chronischer Schmerz ist ebenso gut möglich wie eine mehr oder weniger regelmäßige Folge von Anfällen.

Es ist nicht verwunderlich, daß auf Grund dieser wenig präzisen und weit auseinandergehenden Angaben sehr verschiedenartige Diagnosen gestellt sind, gerade auch von medizinischen Fachmännern. Die wichtigsten Vermutungen sind folgende: 1) Epilepsie: so zuerst wohl Ziegler Theol. Abh. 2, S. 127 (1804), neuerdings F. Nietzsche, Holsten, Krenkel, Schm., Bt., Dibelius Geisterwelt 46f., Conybeare bei Bundy The health of Jesus 1922 p. 226f., H. Fischer (med.) Die Krankh. d. Ap. P. 1911, Findlay Dict. of the Bible III 700f.; 2) schwere Hysterie: so Tuczek bei Hnr., Binswanger bei Ltzm., Lombard (s. o. S. 367), Ltzm., Gdt., Blüher Die Aristie des Jesus v. Naz. 1921, 285ff. u. a.; 3) Kopfschmerz oder Augenmigräne: schon von Chrys. bezeugt, aber abgelehnt, Rück., Seligmüller (med.) War P.

Epileptiker? 1910, Uhle-Wettler (s. u.), Farrar Paul I Exk. 10; 4) Malaria: Ramsay The church in the Roman empire [2] 63 ff., Wrede P. S. 17, Sick. u. a.; weiter Neurasthenie (so Herzog Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1898, Bchm.); Schwerhörigkeit (Marg. Knapp Paul the deef Bibl. World 47, 311 ff.), endlich Aussatz: Preuschen ZNTW 1901, 193 ff. (doch s. Die Apg. 127 f.). Als unwahrscheinlich oder unmöglich haben von vornherein auszuscheiden die Deutungen auf Schwerhörigkeit, Neurasthenie (kann nur als Neben- oder Folgeerscheinung in Betracht kommen) und Aussatz (obschon einige Motive dazu passen).

M. M. n. ist in erster Linie Epilepsie zu diskutieren[1]. Hierzu paßt das Bild vom schlagenden Satansengel entschieden am besten, vgl. Mk 9 18 ff. Dies Leiden könnte auch als ein Dorn, sogar auch als Pfahl im Fleisch veranschaulicht werden, vgl. Fischer 22. Auch die Andeutungen in Gal 4 passen mehr oder minder gut zu dieser Annahme: am besten das Ausspucken (vgl. Krenkel 47 ff.) und die Wirkung des Ekels, zur Not auch die Augenerkrankung, sofern epileptische Anfälle gelegentlich auch vorübergehende Erblindung oder Schwächung der Sehkraft zur Folge haben können. Ich würde auch die visionäre Begabung des P. mit epileptischen (wie mit hysterischen) Anfällen in Verbindung bringen (vgl. Ilberg bei Wendland Kultur [2] 125 f.) und sogar vor der Erklärung nicht zurückscheuen, daß die Damaskus-Vision mit einem solchen Anfall zusammenging — wenn es wirklich vorkommt, daß der Epileptiker die Erinnerung an epileptische Visionen behält (Fischer 27 gegen Seligmüller 47 ff.). Daß ein Mann von der Leistungsfähigkeit und Geistesklarheit eines P. Epileptiker war, scheint an sich nach geschichtlichen Analogien (Krenkel) und ärztlichen Gutachten denkbar zu sein[2]. Die Schwierigkeit sehe ich indes darin, daß die Ausdrucksweise an uns. St. eine häufige Folge der Anfälle verlangt, und ob die sich mit dem Bild von P., das uns die Briefe wie die Apg zeichnen, vertragen, ist recht unsicher. Seligmüllers Bedenken (33 ff. 58 ff.) haben hier m. E. großes Gewicht. Bedenklich stimmt auch Gal 4 13: denn P. konnte doch mit der Predigt erst beginnen, wenn der Anfall vorüber und auch in seinen Nachwirkungen überwunden war. Epilepsie hat somit nicht als unmöglich zu gelten; wahrscheinlicher ist aber ein Leiden, das in seinen Symptomen mit Epilepsie nur verwandt ist.

Demgegenüber hat die Diagnose auf Hysterie jedenfalls den großen Vorzug, daß sie auch gewisse Züge in der Psyche und im Auftreten des P. gut erklärt: die große Beweglichkeit, die die Briefe im Wechsel der Stimmung, in den Äußerungen mannigfaltiger Gefühle aufweisen, weiter die den Kor. aufgefallene Disharmonie in seiner Erscheinung, vgl. 10 2. 10, die man ebenso auf neurasthenische wie auf hysterische Depressionszustände, denen Zeiten energischster Arbeit und durchgreifendsten Handelns folgten, zurückführen kann (Ltzm.), wie sie nach Fischer 14 f. übrigens auch bei Epileptikern zu beobachten ist. Für diese Identifikation spricht weiter, daß gewisse Symptome, wie sie nach Th. Ziehen (Art. Hysterie in der Realenz. d. ges. Heilk. VII 135 ff.) für hysterische Anfälle bezeichnend sind, sich durchaus mit den Andeutungen an uns. St. decken: so die Schmerzen im Anfangsstadium und das Gefühl der Müdigkeit und Zerschlagenheit nach Ablauf des Anfalls; weiter halluzinatorische und zwar besonders schreckhafte und faszinierende Visionen, dazu Gespräche mit halluzinierten Personen — hier ergibt sich die Möglichkeit, daß P. den Satansengel leibhaftig schaute! —, weiter wird (anders als bei Epilepsie) hier die Intelligenz weniger affiziert; auch für sog. hysterische Dämmerzustände ist der religiös-phantastische Inhalt der halluzinatorischen Erlebnisse besonders charakteristisch. Wichtig ist auch, daß gewisse Erinnerungen an den Inhalt des Anfalls erhalten bleiben können, wenn auch Amnesie die Regel zu sein scheint. Von großer Bedeutung ist endlich, daß auch die Andeutungen des Gal auf Hysterie gedeutet werden können: da Hysterie oft von Muskelkrämpfen und gleichzeitiger Trübung des Bewußtseins begleitet ist, und daher oft mit Epilepsie verwechselt wird (Seligm. 9), so kann auch der Hysteriker den Eindruck eines Besessenen machen und dieselben Reaktionen bei den Umstehenden hervorrufen, wie der Epileptiker; und unter Umständen können auch bei Hysterie die Augen in Mitleidenschaft gezogen werden. Übrigens ist wohl auch Muhammed als Hysteriker zu begreifen.

An dritter Stelle ist die schwere Augenmigräne zu nennen. Für sie ist in

---

[1] Radikale P.-Forscher könnten auch dies Motiv (Paulus-Saulus epilepticus) aus dem A. T. ableiten (vgl. o. S. 179[1]): das Vorbild ist dann König Saul, dessen Anfälle mit Ch. W. Budden (Expos. Times 35, 477) als epileptisch gefaßt werden können!

[2] Nach einer Statistik bei Binswanger (Realenz. f. die gesamt. Heilkunde IV 547 ff.) blieben 17,3 % Epileptiker frei von intellektueller Schädigung.

wirkungsvoller Weise der Pfarrer Uhle-Wettler eingetreten in seinem Aufsatz 'Der Pfahl im Fleisch und die Faustthiebe Satans bei P.' (Hengstenbergs Evang. Kirchenzeit. 1913 Nr. 9, 10 S. 130–135; 145–149), und zwar auf Grund eigener langwieriger Erfahrung. Das Leiden ist vor allem dadurch ausgezeichnet, daß man einen bohrenden Schmerz im Gehirn fühlt, als ob die Schädeldecke mit einem Hammer zertrümmert würde. Gelegentlich tritt der bohrende Schmerz auch hinter dem Auge hervor und macht den Eindruck, als ob ein Wurm sich ins Gehirn hineinfräße. Bei manchen Anfällen bot das Auge einen so schrecklichen Anblick, daß auch den Arzt davor ekelte. Die Anfälle verlaufen periodisch und in sehr verschiedener Dauer. So kann in den Zwischenzeiten, die bisweilen über Jahre sich erstrecken, der Patient eine enorme Leistungsfähigkeit entwickeln. Man sieht, wie diese Diagnose nicht nur die von P. an uns. St. und in Gal gegebenen Andeutungen deckt, sondern auch mit den sonstigen Daten der Person des P. trefflich übereinstimmt. Sie hat m. E. neben der auf Hysterie die größte Wahrscheinlichkeit. Doch möchte ich an vierter Stelle auch noch schwere Ischias und hochgradigen Rheumatismus nennen, Leiden, für die Dorn und Satansschläge ebenso gut passen wie die Gal 4 13 f. genannten Reaktionen (nur Gal 4 15 müßte dann bildlich gefaßt werden, da diese Leiden sich m. W. nicht auf die Augen schlagen).

V. 8. 9a berichtet P. schlicht und ergreifend von seinem dreimal wiederholten Gebet um Abwendung der Plage und von der zur Bescheidung mahnenden Antwort des Herrn. Offenbar hat er nur noch die Vorstellung vom Satansengel im Auge: ὑπὲρ τούτου ist hier = περὶ τούτου, vgl. Lk 22 32 Röm 9 27 (P. hätte auch κατὰ τούτου schreiben können), und die Bitte ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ meint die Befreiung von der ständigen Begleitung und Bedrohung durch den dämonischen Engel. Wir werden an die evang. Versuchungsgeschichte erinnert, einerseits an das machtvolle ὕπαγε σατανᾶ Jesu Mt 4 10, anderseits den Bericht Mt 4 11 und Lk 4 13 ... ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ[1], weiter lassen sich die Dämonenbeschwörungen der Synopse vergleichen, man denke etwa an das ἔξελθε ... ἐξ αὐτοῦ Mk 1 25 u. verwandte Worte. P. wünschte wohl, daß der Herr (abermals) solch ein Machtwort über den Satan ausspreche (etwa ἀπόστηθι ἀπ' αὐτοῦ)[2]. παρακαλεῖν heißt hier: bitten (vgl. Mt 8 5 f. Mk 1 40 u. ö., wo es sich gleichfalls um Heilung einer Krankheit handelt), besser: beten (so noch Mt 26 53 Joseph. Ant. VI 7, 4 § 143)[3]. Der Κύριος, an den sein Gebet sich richtete, ist also wohl Jesus: er ist auch für P. der Christus, der den Streit vor allem gegen den Teufel und seine Trabanten führt (vgl. Kol 2 15 I Kor 15 24) und wie der synopt. Jesus mit der Funktion des Überwältigers Satans die des Heiland-Arztes verbindet. Wie P. selbst Besessene durch exorzistisches Anfahren im Namen Jesu zu heilen pflegte (vgl. Apg 16 18), so schien ihm hier ein **Gebet zum Herrn** das wirksame Mittel zur Vertreibung des eigenen Quälgeistes zu sein. Ist diese Deutung richtig, dann haben wir hier das einzige sichere Zeugnis für ein „**Beten**" **zu Jesus** in den (echten) paulin. Briefen; doch zeigt der an den Κύριος d. i. Jesus gerichtete Segenswunsch I Thess 3 12 f. (vgl. 3 11 und v. Dobsch. z. St.) und die Formel ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ. I Kor 1 2, daß die Anrufung Jesu für P. nichts Ungewöhnliches war. Wenn sie in s. Brief. nicht öfter

[1] Zu ἀποστῆναι vgl. noch Apg 12 10, Sir 23 11 οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ.

[2] Vgl. auch den Streit zwischen dem Engel und Satan um Josua Sach 3 1 f. und den Kampf zwischen Michael und dem Teufel um Moses Jd 9.

[3] Hiernach ist Bousset Kyr. Chr. 2 86 zu korrigieren; P. hat zwar keines der für beten üblichen Worte gebraucht, aber παρακ. heißt hier durchaus 'bitten' und keinesfalls 'ermahnen'. Als Beleg s. noch den Brief des Zoilus bei Deißm. L. v. Ost. 4 121 Z. 8 ἐμοῦ δὲ παρακαλέσαντος τὸν θεὸν Σέραπιν, weiter Dittb. Syll. II 804 31 (u. S. 390). — Vgl. als Stilparallele auch Hermas Vis. IV 1 7 καὶ ἠρξάμην κλαίειν καὶ ἐρωτᾶν τὸν κύριον, ἵνα με λυτρώσηται ἐξ αὐτοῦ.

bezeugt ist, so liegt das wohl daran, daß auch für den Christen P. Gott der eigentliche Lenker aller Geschicke geblieben ist, vgl. 5 18 Röm 11 36, daß die Gebetsformeln der jüdischen Liturgie entnommen und zur Zeit des P. noch nicht durchgreifend „christianisiert" waren. S. E. v. d. Goltz Das Gebet in d. ältesten Christenheit 1901, 95 ff., A. Klaweth Das Gebet zu Jesus (Neutest. Abh. VI 5) 1921, 68 ff., Th. Zahn Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Ap. (Skizzen aus d. Leben d. alt. Kirche 1 ff.), J. Weiß Urchr. 355, 363 ff.

Das dreimalige Aussprechen der Bitte erinnert uns sofort an die Gestaltung des Betens Jesu in Gethsemane bei Mk, Mt, vgl. bes. Mt 26 44; Form und Inhalt beider Gebetsbeschreibungen gleichen einander sehr. Man könnte annehmen, daß auch P. in einem einzigen Gebetskampf (in einer Nacht etwa) dreimal hintereinander dieselbe Bitte herausgestoßen habe; doch ist ebenso gut denkbar, daß er zu drei verschiedenen Zeiten dieselbe Bitte erneuerte, zweimal ohne jede Antwort blieb, und beim dritten Mal den Bescheid empfing (vgl. Esther im Midr. Teh. 22, 2, s. u.). In jedem Fall ist die Dreizahl wörtlich zu nehmen; es ist hier keine „runde Zahl" und nicht soviel wie 'zu wiederholten Malen'[1]. Daß P. (wie Jesus) seiner Bitte die Versicherung der Ergebung zugefügt oder ein εἰ δυνατόν eingesetzt, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr wird seine Bitte kategorischen Charakter gehabt haben (vgl. Mt 7 7–11), vielleicht bei der Wiederholung immer dringender geworden sein. Auch macht die Formulierung des göttlichen Bescheides es wahrscheinlich, daß dem Gebet auch Gedanken über den Grund seiner Bitte und Fragen nach dem Sinn seiner Plage eingemischt waren; er wird versichert haben, daß die Plage ihn gerade in seiner Berufsarbeit hemme, daß Satan dies gerade beabsichtige und wünsche und daß Christus darum um seines Evangeliums willen seinem Ap. zu Willen sein müsse[2]. Vielleicht hat er dazu klagende Fragen gefügt: warum hast du Satan Gewalt über mich gegeben? warum läßt du ihn meine Kraft so schwächen? warum entziehst du mir deine Gnade? Vgl. Ps 9 22 ff. (10 1 ff.).

Daß P. Jesu Beten in Gethsemane sich zum Vorbild genommen haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Das dreimalige Bitten wird vielmehr ein ihm geläufiger Brauch gewesen sein, dem er ebenso wie Jesus (bzw. der Evangelist, der die Perikope ausgestaltete) folgte. Es wird die Vorstellung gewesen sein, daß ein Gebet erst dann wirksam ist, wenn es dreimal gesprochen wird. Als genauer jüdischer Beleg sei Midr. Teh. 22, 2 angeführt (vgl. Dalman Jesus Jeschua 186), wonach Esther an dem ersten der von ihr verordneten drei Fasttage betete: 'mein Gott', am zweiten 'mein Gott' und am dritten 'warum hast du mich verlassen'; dann kam die Erhörung. Auch der dreimalige Segen Num 6 24 ff., der dreimalige Fluch Gen 9 25 ff., das dreimalige Blasen des Elia III Reg 17 21, die dreimalige Aufforderung zum Bitten Mt 7 7, weiter die Sitte des dreimal täglichen Gebetes Ps 54 (55) 18 Dan 6 10 (vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II [4]350; Strack-Bill. II 696 ff. u. Knopf im Ergänz.bd. zu Ltzm.s Hdb. zu Did 8 3) gehört hierher; vgl. noch Stade Die Dreizahl im A. T. (ZATW 1906, 124/128). Der Sinn der Wiederholung wird jedenfalls aus dem Ausspruch R. Chijja's b. Abba (um 280) deutlich 'wenn du gebetet hast und nochmals gebetet hast, dann sei versichert, daß dein Gebet erhört ist und er wird deine Bitte erfüllen' (Midr. Ps 27, 7), ebenso aus dem des R. Chama (Berach. 32b): 'wenn ein Mensch sieht, daß er betet, ohne erhört zu werden, so bete er immer aufs neue' (s. Strack-Bill. I 456, 994). Vgl. noch die Dreizahl in Apg 10 16 und Joh 21 17.

Auch in der griechischen Religion scheint das dreimalige Bitten Gewohnheit gewesen zu sein, s. die zwei Belege Eurip. Hippol. 46 μηδὲν μάταιον εἰς τρὶς εὔξασθαι θεῷ und den von Asklepios handelnden Heiltext Aristid. Hier. log. I 71 (II p. 392 f.

[1] Vgl. G. Kittel Rabbinica 1920 S. 31 ff.

[2] Vgl. Luthers Gebete, z. B. bei Heiler Das Gebet [2]373 ff.

Keil) φανέντος δὲ τοῦ θεοῦ λαμβάνομαι τῆς κεφαλῆς ἐπαλλὰξ τοῖν χεροῖν, καὶ λαβόμενος ἐδεόμην σῶσαί μοι τὸν Ζώσιμον· ἀνένευσεν ὁ θεός. πάλιν αὖ τὴν αὐτὴν λαβὴν λαβόμενος ἐδεόμην ἐπινεῦσαι· αὖθις ἀνένευσεν. τὸ τρίτον παραλαβὼν ἐπειρώμην πεῖσαι ἐπινεῦσαι· ὁ δὲ .... μοι λέγει ῥήματα ἅττα, ἃ χρὴ λέγειν ἐν τοῖς τοιούτοις ὡς ἀνύσιμα· ἀγὼ μνημονεύων οὐκ οἶμαι δεῖν ἐκφέρειν εἰκῇ. Auch hier erfolgt die entſcheidende Weiſung erſt nach der dritten Bitte; da ſie in zauberkräftigen Worten beſteht, behandelt A. ſie als ἄρρητα ῥήματα. Nach Horat. Epiſt. I 1, 36 f. sunt certa piacula, quae te ter pure lecto poterunt recreare libello, Od. III 22 3 ter vocata, und bei Tibull. I 2, 53 f. ter cane, ter dictis despue carminibus hat die Dreizahl vor allem bei Beſchwörungen ihre feſte Stelle; nun, auch das dreifache Gebet des P. iſt eine in die Sphäre des Gebets erhobene Beſchwörung.

Wie das Heilungsgebet des Ariſtides, ſo ſind auch die Heilungsberichte des Asklepios-Heiligtums in Epidauros (Dittenb. Syll. Inscr. II ²802–804 p. 649 ff.) für einen Vergleich mit unſ. St. lehrreich, vgl. Deißm. L. v. Oſt. ²231 f. ⁴261 f. Das Wichtigſte iſt, daß wir da mehrfach Bitte des Kranken um Geneſung und Antwort des Gottes bezeugt finden, und zwar im Traum geſchehend, vgl. 802 10 ff. 804 17 ff. ... ἐπεὶ δὲ ἐδεήθην τοῦ θεοῦ θᾶττόν με ἀπολῦσαι, ᾤμην νάπυι καὶ ἁλσὶν κεχρειμένος ὅλος ἐξιέναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ ἀβάτου ... καὶ τὸν ἱερέα λέγειν· ‘τεθεράπευσαι, χρὴ δὲ ἀποδιδόναι τὰ ἴατρα’ κτλ., vgl. noch 31 καὶ γὰρ περὶ τούτου παρεκάλεσα τὸν θεόν ... Der große Unterſchied iſt freilich der, daß hier jeder Beſcheid des Gottes günſtig ausfällt und zur Heilung führt. Wenn die Kor. durch den Stil des P. an die Epidauriſchen Zeugniſſe erinnert wurden, wird ihnen das Tragiſche und Heroiſche der paulin. Lebensbedingungen, aber auch der Unterſchied zwiſchen „heidniſcher“ und chriſtlicher Lebensführung deutlich geworden ſein – ein Gegenſatz, der freilich bei einem Vergleich mit den evang. Heilungsberichten wegfällt. S. noch P. Oxy. XI 1381, 64 ff. Eine gewiſſe Ähnlichkeit beſteht auch mit der troſtreichen Erſcheinung der Athena, die Ariſtides im Traum gehabt haben will (hier. logoi II 40 ff. p. 403 f. Keil), die dem Kranken zuredet (δεῖ οὖν καρτερεῖν κτλ.), worauf er von ſeiner Krankheit geneſt. Vgl. auch die Orakelfragen (o. S. 46) und den intereſſanten Brief des Zoilos (und dazu Deißm. L. v. Oſt. ⁴121 ff.).

V. 9a folgt in zwei kurzen Sätzen der göttliche Beſcheid, den P. nach dem dritten Gebet zu hören bekam[1], das göttliche ἀπόκριμα, das Orakel (vgl. zu 1 7 ff.): „Meine Gnade reicht für dich aus, denn (meine) Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung.“ Es iſt kein ἄρρητον ῥῆμα, da es unter gewöhnlichen Umſtänden, wie ſie jedem Beter zuteil werden können, erfolgte, wohl auch, weil es – direkt wenigſtens – die Schwachheit des P. offenbar macht. Das erſte Sätzchen muß zunächſt als Ablehnung der Bitte um Befreiung von der Plage gefaßt werden: ἀρκεῖ hat alſo den Nebenſinn: ‘mehr wird dir nicht gewährt’.

Dies Moment wird deutlich aus Joh 14 8 und Hermas Viſ. III 10 7 f. (ein Jüngling zu H.) τί σὺ ὑπὸ χεῖρα αἰτεῖς ἀποκαλύψεις ἐν δεήσει; βλέπε μήποτε πολλὰ αἰτούμενος βλάψῃς συν τὴν σάρκα (vgl. u.). ἀρκοῦσίν σοι αἱ ἀποκαλύψεις αὗται. μήτι δύνῃ ἰσχυροτέρας ἀποκαλύψεις ὧν ἐώρακας ἰδεῖν; Noch mehr eignet ſich zur Vergleichung Epictet Diſſ. I 1, 10–13, wo Zeus den Philoſophen, der gern auch volle Herrſchaft über das Leibliche beſäße, beruhigt, vgl. u. a. 12 ‘... ἔδωκα μέν σοι μέρος τι ἡμέτερον, τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὁρμητικὴν κτλ. καὶ ἁπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις, ἧς ἐπιμελούμενος ... οὐδέποτε κωλυθήσῃ ..., οὐ στενάξεις, οὐ μέμψῃ, οὐ κολακεύσεις οὐδένα. τί οὖν; μή τι μικρά σοι φαίνεται ταῦτα;’ μὴ γένοιτο. ‘ἀρκῇ οὖν αὐτοῖς;’ εὔχομαι δὲ τοῖς θεοῖς. S. auch IV 10 14–16 und 30 das Echo des ſterbenden Philoſophen ἀρκεῖ μοι ὧν ἔχω ἕξουσίαν. Dieſe Worte konnten auch das Bekenntnis des P. werden. Vgl. auch noch die von gleicher wohlgemuter Reſigniertheit getragenen Worte des Mc. Aurel IX 6, vor allem Jambl. vita Pythag. 1 ἐξαρκεῖ γὰρ ἡμῖν ἡ τῶν θεῶν βούλησις, μεθ’ ἧς καὶ τὰ τούτων ἔτι ἀπορώτερα δυνατὸν ὑπομένειν, eine Äußerung, die bis auf τῶν θεῶν völlig pauliniſch klingt.

Ein talmudiſches Gegenſtück iſt Moſes in Sifre Dt 3 26 f. 71 b p. 46 Kittel: es handelt ſich um die Auslegung des Ausſpruches Jahwes rab lak, womit dem Bittgebet des Moſes Einhalt geboten wird: ‘Wenn ſchon Moſes, dem geſagt war: Es iſt genug

[1] Das Perfekt εἴρηκεν iſt zu leſen, vgl. Apg 13 34 Hebr 4 3 f. 10 9 Apk 7 14; G hat εἶπεν. Doch iſt εἴρ. mit dem Aoriſt gleichbedeutend, vgl. Fr. Eakin in Amer. J. of theol. 1916, 266 ff.

für dich, du sollst nicht fortfahren!, sich nicht zurückhalten ließ, das Erbarmen zu erflehen von Gott – um wieviel mehr die übrigen Menschenkinder!' Auch die „andere Deutung" ist für uns von Interesse: 'Er sprach zu ihm: Moses, vieles hast du bei mir für die zukünftige Welt.' An dieser Aussicht hätte auch P. sich trösten können, vgl. 4 17 f. Übrigens hat auch schon der biblische Text Dt 3 23 ff., namentlich in LXX, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gebetsgespräch des P.: auch Moses bittet um eine besondere Gnade und wird abschlägig beschieden, und das ἱκανούσθω σοι der LXX könnte auf die Erlaubnis, das begehrte Land wenigstens schauen zu dürfen, bezogen werden. Doch ist das Moment der in der Schwachheit sich auswirkenden Kraft diesem alttest. Texte fremd; insofern ist es unsicher, ob er dem P. hier zum Vorbild gedient hat.

Die χάρις ist hier wie I 1 5 9 f. nicht die gnädige Gesinnung, sondern die von Gott ausgehende Kraft, die den Begnadigten in seinem Berufe leitet, stützt und das Werk, zu dem er berufen ist, mit ihm und für ihn leistet, vgl. o. S. 243, Wetter Charis 46 ff. Nun kann 'meine Gnade ist hinreichend für dich' entweder bedeuten: das Maß von Gnade, das ich dir erteilt habe, genügt für dich (Chrys.), oder: du hast meine Gnade und brauchst nicht noch Befreiung vom Satansengel; halte dich diesem gegenüber, von dem ich dich nicht befreien kann, an meine Gnade (Kühl u. a.); vgl. als Illustration Schillers Teilung der Erde. Das zweite Sätzchen entscheidet für erstere Auffassung. Denn dort ist ἡ δύναμις offenbar ein synonymer Ausdruck für ἡ χάρις: die Gnade wirkt sich aus, offenbart sich in Kraft, die dem Menschen verliehen wird, und ἐν ἀσθ. τελ. bedeutet, daß (göttliche) Kraft zur Vollendung kommt in einem mit Schwachheit ausgezeichneten Organ, also daß nach dem Gesetz, dem das Göttliche folgt, solch göttliche Kraft, wenn sie zu höchster Auswirkung kommen will, gerade ein mit Schwachheit behaftetes Organ nötig hat (4 7 I 1 25 ff.), so daß Aufhebung dieses Schwachheitszustandes für sie gar nicht erforderlich ist, jedenfalls nicht gewährt werden kann. „Meine Gnade" ist dann das Maß von Gnade, das dir bewilligt ist, oder die Weise, wie ich meine Gnade in dir arbeiten lasse, und die Schwachheit ist der Zustand der σάρξ des P., die mit einem σκόλοψ behaftet ist und vom Satansengel gezüchtigt wird. – Indem das zweite Sätzchen in τελεῖται ausläuft, verliert ἀρκεῖ den Begriff des Sichbescheidens und erhält es die Bedeutung des Ausreichens (Joh 14 8); der Gedanke 'mehr erhältst du nicht' verklingt, und es stellt sich die Versicherung ein, daß gerade der Zustand, unter dem der Beter leidet, die beste, die einzig mögliche Voraussetzung dafür ist, daß göttliche Kraft im Menschen zur Vollendung gelangt. Das Präsens, ebenso das Fehlen eines μου (bei δύναμις) gibt dem paradoxen Satze den Charakter einer allgemeingültigen Gnome. τελεῖν ist 'zur Vollendung bringen, das Ziel erreichen lassen', vgl. Joh 19 30 Apk 10 7 11 7 u. ö. Lk 12 50 18 31[1].

V. 9a ist das einzige „Herrenwort", das P. in II Kor anführt! Nach den verschiedenen Offenbarungsperioden des evangelisch-paulinischen Christus kann man vier Gruppen von Herrenworten unterscheiden: 1) Worte des präexistenten Christus, meist aus LXX entnommen; 2) Worte Jesu, während seiner Erscheinung im Fleisch gesprochen; 3) Worte des Auferstandenen vor der Himmelfahrt (Mt 28 Lk 24 Joh 20 f., Gespräche Jesu mit s. Jüngern ed. C. Schmidt usw.); 4) Worte des Erhöhten, die in Gesichten und Offenbarungen vernommen sind. Gruppe 1, 2 und 4 sind bei P. vertreten, vgl. zu 1: Röm 15 3, zu 2: I 7 10 f. 9 14 11 23 ff., zu 4: außer uns. St. wahrscheinlich I Thess 4 15 f.; doch kann I 11 23 ff. auch zur Gruppe 4 und I Thess 4 15 f. auch zu 2 gehören. Ob P. Worte der 3. Gruppe kannte, ist unsicher, doch vgl. I 15 4 ff. Zu

[1] Nur E und viele K-Zeugen haben das μου und beschränken somit die Gültigkeit des Satzes auf das religiöse Gebiet; v. Soden und Vog. werten es als möglichen Urtext, aber es wird Interpolation sein. Für τελεῖται hat K das synonyme τελειοῦται.

Gruppe 4 gehören natürlich auch die ἄρρητα ῥήματα V. 4. Die Übersicht erklärt auch, warum P. auf Worte der 2. Gruppe nicht so viel Wert legt, als wir erwarten sollten (vgl. zu 5 16): Worte der LXX und des pneumatischen Christus (1 und 4) lagen ihm näher.

In drei parallelen Sätzen **V. 9b. 10** deutet P. nun noch an, welche Lehre er aus dem „Herrenwort" und aus diesem Ausgang seines Gebets gezogen hat (οὖν). **V. 9b** wiederholt zunächst den schon V. 5b mitgeteilten Entschluß, dem das inzwischen Erzählte indes einen neuen Hintergrund gibt. 'Der Schwachheiten sich rühmen' heißt jetzt: den Wunsch nach Enthebung davon aufgeben, in ihrem Vorhandensein vielmehr Gottes guten gnädigen Willen erkennen. Neu ist dementsprechend die Freudigkeit, mit der er von nun an den Preisgesang anstimmen will, und sodann die diesen Eifer erklärende Erwartung, daß als Folge solchen Rühmens (eigentlich als Folge seiner Schwachheitszustände) „die Kraft Christi sich auf ihn niederlassen werde".

ἥδιστα μᾶλλον ist 'sehr gern' oder 'noch viel lieber, noch viel stärker', vgl. Debr. § 60 2, 246. ἥδιστα s. noch V. 15 und Apg 13 8 D. μου bei ἀσθενείαις ist hier wohl ursprünglich, da es nur bei Iren., in B δ 78, 1066 boh. harcl. arm. fehlt.

Eigenartig ist nun der mit ἵνα angedeutete Kausalverband: durch den Preis seiner Schwachheit zieht P. die Kraft Christi auf sich herab: der Verzicht auf einen eigenen Wert, das demütige laute Bekenntnis seiner eigenen Ohnmacht ist also die Vorbedingung für das Einziehen dieses himmlischen Wesens in ihn. Der Verzicht auf eine Heilung durch ein Wunder des Herrn, die Ergebung in die bleibende Hemmung hat zur Folge eine Füllung mit der „Kraft" des Herrn.

Noch deutlicher als in I 5 4 ist hier die „Macht des Christus" als eine Hypostase vorgestellt, die der Sophia, dem Logos, der Schekhina und der δόξα vergleichbar, sich auf den Menschen niederläßt; vgl. Sir 24 8 ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον κτλ. (an die „Weisheit" gerichtet), Joh 1 14 ... καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, Sifre Dt 6 5 f. 73b (p. 57 Kittel) 'bevorzugt sind die Leidenden vor Gott, denn die Herrlichkeit Gottes (כְּבוֹדוֹ שֶׁל מָקוֹם) ruht auf dem, über den Leiden kommt'; Targum Onkelos Ex 25 8 'ich will meine Schekhinah unter ihnen wohnen lassen'. Auch nach jüdischer Vorstellung ist das geduldige Ertragen der Leiden Voraussetzung für das Herabkommen der göttlichen Wesenheit. Anderwärts wird die Demut und Sanftmut als Voraussetzung dafür geltend gemacht, daß die Schekhina oder die Khabod sich auf einen Menschen niederlasse, so Mechiltha 20 f. (72a), Ned. 38a (von Moses wegen Num 12 3); anders Schabb. 92a; s. noch Strack-Bill. I 197 u. 826 f., Büchler Types of Jewish-palestinian piety 1922, 55 ff. Wie die genannten Wesen von Gott abgelöste Hypostasen sind, so ist hier die Macht Christi von Christus abgeteilt und zu einer selbständigen Wesenheit geworden (I 1 24 ist θεοῦ δύναμις neben θεοῦ σοφία ein Name für Christus). Der Grund liegt darin, daß P. den Christus vor allem als Macht erlebt, vgl. Phil 4 13 und zu 13 4. In Lk 1 35 ist die δύναμις die Kraft Gottes, die den Christus selbst hervorbringt. Ansatz zu einer Hypostasierung der δύναμις im Hellenismus s. P. Oxy. XI 1381 40 ff. (Vorrede zu einer Beschreibung der δυνάμεις des Asklepios) 215 ff. εἰς πάντα γὰρ τόπον διαπεφοίτηκεν ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις σωτήριος, weiter Seneca Ep. 41, 4 f. (berührt sich auch sachlich nahe mit P., auch mit 4 7), vor allem die Selbstbezeichnung des Simon Magus Apg 8 10. P. wünscht eine Inkarnation der „Kraft Christi" zu werden wie Simon die der „großen Kraft Gottes" zu sein behauptete; vgl. Ed. Meyer Urspr. u. Anf. d. Christ. III 288 f. S. noch F. Preisigke Die Gotteskraft der frühchristl. Zeit (Papyrusinst. Heidelb. 6) 1922; E. Goudenough The theology of Justin Martyr 1923, 235 ff.

ἐπισκηνοῦν nur hier in altchristl. Lit. Zum Sprachgebrauch vgl. Polyb. IV 18, 8 ἐπισκηνώσαντες ἐπὶ τὰς οἰκίας. Das Simplex vgl. noch Apk 7 15 σκηνώσει ἐπ' αὐτούς, 21 3; s. Charles z. d. St. (Intern. crit. Comm. Revelation I). שכן (wovon שכינה) ist mit σκηνοῦν nicht nur äquivalent, sondern wohl auch wurzelverwandt, vgl. III Reg 8 12 (14). Zu den verschiedenen Wortbildungen und dem technischen Gebrauch des Wortes vgl. jetzt Lohmeyer in ZNTW 21 S. 194 ff., Burney The aramaic origin of the fourth gospel 35 ff. zu Joh 1 14.

Genau genommen hat P. die Herabkunft der Macht Christi noch zu erwarten und bereitet er sich und sein Inneres für diese Begnadigung vor, wie der durch Buße und Taufe gereinigte Christ die Herabkunft des Geistes erwartet (Apg 2 38 5 32)[1]. Der Wortlaut ist sicher von solchen fixierten religiösen Bestimmungen abgenommen. Im Grunde kann indes die δύν. τ. X. nichts anderes sein, als die χάρις, die ihm nach V. 9a schon verliehen ist, oder der Christus, der nach Gal 2 20 seit der Bekehrung in ihm „ist". Aber die Einwohnung muß immer aufs neue erfolgen oder sich verstärken, und dazu dient das Bekenntnis der eignen Hinfälligkeit.

So bezeugt P. in dem Abschn. V. 1–10, wie er auf drei verschiedene Weisen die Vereinigung von Gott und Mensch erfährt: durch den Aufstieg in den höchsten Himmel, durch die Folge von Bitte und Antwort im Gebet und durch das Herabsteigen des göttlichen Wesens und seine Einwohnung in ihm. Die zwei ersten Arten bezeichnen einmalige, aber wiederholbare Erlebnisse, die dritte führt zu einer bleibenden Vereinigung.

V. 10 ist Umschreibung von V. 9b mit kleinen Variationen der Gedanken.

Der Parallelismus wird durch folgendes Schema verdeutlicht:

ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσ. ἐν τ. ἀσθ. — διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθεν., ἐν ὕβρ., ἐν ἀν., ἐν διωγμ. κ. στενοχ., ὑπὲρ X.

ἵνα ἐπισκην. ἐπ' ἐμὲ ἡ δύν. τ. X. — ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυν. εἰμι.

Die hebraisierende Verbindung des εὐδοκεῖν mit ἐν hat P. nur hier, vgl. noch Hebr 10 38 = Hab 2 4, Mk 1 11 usw.

Der kleine Leidenskatalog, zu dem das ἐν τ. ἀσθενείαις V. 9 sich erweitert hat[2], berührt sich am nächsten mit dem in 6 4–7; eigentümlich ist ihm ἐν ἀσθενείαις (Stichwort dieses Abschn.), ἐν ὕβρεσιν ‚Mißhandlungen' (der Plural im N. T. nur hier; doch s. Sir 10 8 Polyb. VI 8, 5 X 37, 8 τὰς ἀδικίας καὶ τὰς ὕβρ., XI 5, 7) und ἐν διωγμοῖς (vgl. II Thess 1 4 II Tim 3 11 Röm 8 35; fehlt hier in A). Nur in ἀσθ. kann die schwere Plage, von der P. V. 7–9 erzählt hat, mit eingeschlossen sein; sonst bezieht sich die Aufzählung ausschließlich auf die Beschwerden und Gefahren, in die ihn seine und des Evangeliums Feinde immer wieder hineinwerfen, vgl. 11 23 ff. Wahrscheinlich ist ἐν ἀσθ. zu εὐδοκῶ zu ziehen und das Übrige in zwei Paare zu gliedern; im letzten Glied wird καί (statt ἐν B ℵ*) zu setzen sein.

Es liegt nahe, die in V. 10 überschießende Schlußwendung ὑπὲρ X. mit den Leiden zu verbinden (im Sinn des διὰ Ἰησοῦν 4 11 und des synopt. ἕνεκεν ἐμοῦ). Aber die Analogie von V. 9b und 10b verlangt eine Beziehung auf die Wirkung, nicht auf den Zweck der Leiden; die Wendung erklärt also das paradoxe εὐδοκῶ ‚ich bin froh ... um Christi willen' und findet in den Nachsätzen von V. 9b und V. 10b selbst ihre Erläuterung: ‚weil Christus mich gerade darin und dadurch stark macht', vgl. I Petr 1 6 ff. Jak 1 2 f. Diese Wirkung, die Vereinigung mit der Kraft Christi, in V. 9 als Ziel des Rühmens hingestellt, wird hier als Faktum genannt und dient dazu, die Wohlgemutheit zu motivieren. Den Schluß macht eine kurze paradoxe Gnome **V. 10b**: Schwächezustand bedeutet immer Kraft, Schwachheit ist Vorbedingung für Kraft[3]. Es ist der V. 9b gegebene Bescheid, den P. in ein persönliches Be-

[1] Auch I Petr 4 13 f. wird der Besitz einer göttlichen Kraft mit dem Leidenszwange, dem der Christ unterliegt, in Zusammenhang gebracht (s. Knopf z. St.).

[2] Die Verbindung ist asyndetisch; nur vor στενοχ. ist καί gesetzt (so ℵB*, während WG ἐν für καί einsetzen, was v. Sod. und Dog. für (möglichen) Urtext halten).

[3] Der Spruch hat Versform: ὅταν γὰρ ἀσθένῶ | τότε δύνατός εἰμι (Mr.-Hnr.); G verdirbt den Rhythmus, indem da δυνατῶ für δυν. εἰμι gesetzt ist, gewinnt dafür aber den Gleichlaut ἀσθενῶ — δυνατῶ.

kenntnis umsetzt, zum Zeichen, daß er sich dem göttlichen Bescheid rückhaltlos und freudig unterworfen hat.

Das Starksein ist nach V. 10a die Geduld, mit der er alle Leiden erträgt, die Energie, mit der er allen Hindernissen zum Trotz sein Werk verrichtet. Vgl. über die Leidensmystik außer der zu 1 5 ff. 4 8 ff. genannten Lit. noch W. Mundle Das relig. Leben des Ap. P. 78 ff.

Einen schönen Kommentar hierzu liefert Philo de vita Mos. I 67 u. 69 p. 91 f., wenn er im Anschluß an eine allegorische Auslegung des brennenden und nicht verbrennenden Dornbusches (ein Symbol τοῦ μὴ πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων φθαρήσεσθαι τοὺς ἀδικουμένους) erklärt: μὴ ἀναπίπτετε, τὸ ἀσθενὲς ὑμῶν δύναμίς ἐστιν κτλ. (Forts. s. o. S. 146). Auch Philo kennt also das Geheimnis der Unüberwindlichkeit des Frommen und kommt auch in der Formulierung dem P. nahe. In der Struktur berührt sich auch Plinius Ep. VII 26 1 mit uns. St.: optimos esse nos, dum infirmi sumus; doch ist der Gedanke da auf den läuternden Einfluß der Krankheit bezogen. Hier ist endlich noch einmal (vgl. zu 4 16) der ägypt. Spruch zu vergleichen: 'wenn ich sterbe, ist mein kā mächtig' (Pyramidentexte 1055)[1]; obschon das kā aufs engste mit dem animalischen Leben zusammenhängt, ist es doch eine Lebenskraft, ein Lebewesen, das den Tod überdauert. Wir haben wieder die Spaltung des Ich in zwei Wesen und die Idee, daß die Entwicklung beider in entgegengesetzter Richtung verläuft. Im Gegensatz zu 4 12, aber in Analogie zu 4 16, bezieht hier auch P. die beiden gegen einander gerichteten Zustände auf sich selbst. Schließlich vgl. noch den Spruch des R. Asarja: Wenn du Leben begehrst, schaue nach Leiden aus (Pesikt. 179b bei Strack-Bill. I 463).

11 f. **Abschluß der Narrenrede und Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit der Gemeinde 12 11–13.**

Einen eigentlichen Schluß stellt dieser kleine Abschn. nicht dar. In V. 11a setzt wohl ein Rückblick ein, aber sofort geht P. wieder zur Verteidigung über und zwar ganz im Stil der „Einlage" 11 7–15, und diese mit Angriff und sogar mit Drohungen verknüpfte Verteidigung reicht eigentlich bis 13 10. Man könnte daher auch den ganzen Rest des Briefes 12 11 — 13 10 als Schlußabschnitt fassen, als Abschluß der den ganzen Briefteil füllenden Auseinandersetzung des Ap. mit seiner Gemeinde: 12 11–18 Verteidigung seiner Uneigennützigkeit und Unbescholtenheit; 12 19–21 Androhung eines Strafgerichts, 13 1–10 Ankündigung des Besuchs, der die beiderseitige Bewährung ergeben soll; s. die Einteilungen bei Schm., Plr., Bt., Schl.

Folgende Momente kennzeichnen das Ganze (12 11 — 13 10): 1) nur der Einsatz V. 11a nimmt noch einmal auf die Narrenrede Bezug; sofort leitet P. zu dem Generalthema über, dem auch die Narrenrede diente, der Verteidigung seiner ap. Würde; 2) diese Selbstverteidigung knüpft, mit teilweise wörtlichen Wiederholungen, an die „Einlage" 11 5–11 an; 3) das neue Moment ist der bevorstehende Besuch und die Ankündigung des Programms, vgl. 12 14. 20 f. 13 1 f. 10. Nun greifen „Selbstverteidigung" und „Besuchsprogramm" eigenartig in einander über: mit 12 14 ff. und 13 1 ff. werden je zwei parallele Abschnitte eingeleitet (Ausgangspunkt: der dritte Besuch); wenn auch die Verteidigung über die neue Ankündigung V. 14 sich einfach fortsetzt, so scheint mir der Hinweis auf den neuen Besuch doch einen gewichtigeren Einschnitt zu markieren, so daß ich den neuen Hauptabschnitt lieber mit 12 14 beginne.

Lisco vertauscht den Abschn. 12 11–19 mit 6 14 — 7 1 (s. o. S. 18); aber abgesehen davon, daß kein entscheidender Grund für die Herauslösung uns.s Abschn. vorliegt, wäre der Anschluß von 6 14 — 7 1 an 12 10 sehr abrupt und nicht besser als der des überlieferten Textes. Richtig ist nur, daß der Bußruf sachlich sehr gut zu 12 20 f. paßt — aber auch da ist der unmittelbare Anschluß nicht wahrscheinlich (ἐν φόβῳ θεοῦ. φοβοῦμαι γάρ) — und daß beide Abschnitte die einzigen in II sind, die zur Bekehrung von heidnischer Sittenlosigkeit aufrufen.

[1] G. v. der Leeuw Godsvoorstellingen in de oudaegyptische Pyramidentexten (Diss.), Leiden 1916 p. 14.

V. 11a stellt demnach den Abschluß der Narrenrede dar und zugleich die Überleitung zu dem neuen Abschn. Im Stil und Ton erinnert der Versteil an die einleitenden Worte 11 1. 16 12 1; nur daß hier das vorangestellte γέγονα von vornherein deutlich macht, daß die Rolle des Narren nun erledigt ist[1], vgl. 5 17 Apk 16 17; P. nimmt die Maske ab und zeigt sein natürliches Gesicht. Trotz der Einschränkungen, die er seinem Rühmen gesetzt hat (vgl. 11 30 12 5. 9 f.), hält er daran fest, daß er wie ein Narr geredet hat: der entscheidende Eindruck, den der Leser von dem ganzen Abschn. mitnimmt, ist ja auch der, daß P. hier Vorzüge, Leistungen und Begnadigungen aufgezählt hat, die bei einem Vergleich nicht nur seine Ebenbürtigkeit, sondern mehr seine Überlegenheit erweisen. Aber P. wiederholt nur darum die von ihm aufgenommene Selbstbezeichnung, um im zweiten Sätzchen die Schuld den Kor. zuzuschieben. Wer gezwungen die Narrenrolle spielt und gezwungen seinen eigenen Ruhm verkündet, ist schuldlos.

Dies Urteil entspricht durchaus auch den Grundsätzen der antiken Rhetorik, vgl. Demosth. de corona a. A., Plut. de se ips. laud. (vgl. o. S. 345) 1 p. 539 D ... ἃ λαμβάνειν ἔδει παρ' ἑτέρων, αὐτοῖς διδόντες – das fühlt auch P.; aber wenn die „Anderen" versagten, war die Selbstempfehlung geboten, was auch der antike Redner zugibt, s. weiter 4 p. 540 C (s. o. S. 345); 11 p. 542 E; sonst Livius 38, 49 6 mihi quaeso ita ignoscatis, patres conscripti, si longiorem orationem non cupiditas gloriandi de me, sed necessaria criminum defensio fecit.

Das folgende Sätzchen **V. 11b** 'ich müßte (vielmehr) von euch empfohlen werden' dient zur Begründung dieses Vorwurfs, wenn man ergänzend hinzusetzt: und das habt ihr unterlassen; im Gegenteil, ihr habt Vorwürfe gegen mich geschleudert, mein ap. Recht und meine ap. Ehre angezweifelt, oder wenigstens geschwiegen, wenn Andere meine Würde anfochten. Es ist bezeichnend für den Stil des P., daß er diese wichtigen Momente unterdrückt. Das Verhältnis ist hier entschieden weniger günstig als in 3 1 f. (A): heißt es da, daß P. die Selbstempfehlung nicht fortzusetzen braucht, weil die Gemeinde seine Empfehlung darstellt, so hat er sie hier selbst ausführlich geben müssen, weil die Gemeinde ihrem Ap. die Anerkennung versagt. V. 11 (C) kann also gut ein früheres Stadium in dem Konflikt bezeichnen und 3 1 f. die inzwischen erfolgte Versöhnung bezeugen (Plr.). Ebenso gut kann uns. St. eine inzwischen eingetretene Verschärfung der Verstimmung anzeigen.

Zu dem Imperf. ohne ἄν vgl. Debr. § 358, 1. συνίστασθαι (pass.) hat hier die Bedeutung von 'gerühmt werden' wie ἑαυτ. συνιστάνειν 3 1 = καυχᾶσθαι ist.

Der Vorwurf V. 11b leitet nun **V. 11c—13 zur erneuten Festlegung seiner Ebenbürtigkeit** über (Parallele 11 5–11). Auch hier ist ein wichtiger Zwischengedanke zum Verständnis des γάρ zu ergänzen: Stoff hättet ihr genug! Der kleine Abschn. kennzeichnet sich deutlich als Wiederaufnahme von 11 5–11: V. 11c = 11 5 f.; V. 13 = 11 7–10; nur V. 12 ist neu. Die Versicherung der eigenen Gleichwertigkeit in **V. 11c** ist hier entschiedener als in 11 5 f., insofern P. hier statt ... λογίζομαι ὑστερ. einfach ὑστέρησα sagt. Der Aorist ist mit den folgenden Aoristen κατειργάσθη und ἠσσώθητε zusammenzuhalten: P. beschreibt den Verlauf seiner Arbeit in Kor.

In Verbindung mit V. 12 liegt hier die Beziehung des Ausdrucks 'Überapostel' auf die ältesten Ap. Jesu entschieden am nächsten. Von den Gegnern wird in diesem Zusammenhang nicht mehr gesprochen (anders 11 4 und 11 18–20), und die Urapostel sind in V. 12 (τα σημεῖα τοῦ ἀπ.) sicher mit gemeint. Aber unausgesprochen sind es auch

[1] K setzt als nähere Bestimmung noch einmal καυχώμενος hinzu.

hier die Reden der Gegner in Kor., wogegen er sich verteidigt, und wenn die Wendung 11_5 auf sie gemünzt ist, dann gilt sie ihnen auch hier. Möglich bleibt, daß P. in der Polemik gelegentlich auch die Urapostel mit einbezog und daß er sie hier mit umfassen wollte. Zu Überap. vgl. 'Überphilosoph' Philostr. vita Apoll. VIII 36 a. E.

Die Einschränkung εἰ καὶ οὐδέν εἰμι entspricht dem Vordersatz εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ 11_6, ist nur viel allgemeiner und schärfer formuliert. οὐδέν εἰμι ist wohl eigene Formulierung des P. vgl. $I\,13_2$; die Kor. haben Einzelnes kritisiert, Einzelnes vermißt; gekränkt und entrüstet reagiert P. darauf mit einem 'also, ich bin „nichts" (wert); ich bedeute „nichts"' vgl. Epict. Diss. III 9_{14} οὐδὲν ἦν ὁ Ἐπίκτητος, IV 8_{25}. Anders als 11_6 ist das „Zugeständnis" hier reine Ironie; keineswegs ist es ernst zu nehmen und ein „in Gottes Augen" hinzu zu denken (Schm. Schl.), obschon P. in anderem Zusammenhang das auch hätte aussprechen können. Wir haben hier eine der schärfst geschliffenen Antithesen des Briefes. Es ist ein scheinbarer Widerspruch, vgl. das beidemal betonte οὐδέν; aber das erste ist so stark, daß es das zweite aufhebt. (Gegen die Verbindung des Sätzchens mit V. 12 vgl. Bchm.) In aller Ruhe setzt P. dem scheinbar vernichtenden Urteil die Tatsachen entgegen, die sein Selbstbewußtsein tragen und an denen alle Kritik scheitert. Eigentlich müßte der Satz als Resultat der Ruhmesrede aufgefaßt werden vgl. bes. 11_{21-23}: er ist sachlich identisch mit 11_{21b} ἐν ᾧ ἄν τις τολμᾷ, ... τολμῶ κἀγώ. Es folgt indes eine neue Begründung, die die Selbstempfehlung wieder aufnimmt und zu 11_{21} ff. eine Art Dublette darstellt, nur daß P. in dem Erweis seiner Ebenbürtigkeit hier sich kurz faßt und eigentlich nach dem ersten Argument wieder abbricht. Doch zeigt das μέν, wenn es nicht rein emphatisch ist (Roberts. Gr. 1151), daß er zunächst eine längere Aufzählung beabsichtigte[1]. **V. 12** ist also ein kurzer Beweis der eigenen ap. Würde: die Zeichen „des" Ap. sind auch bei ihm vorhanden und in Kor. verwirklicht worden.

τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου (gener. Artikel wie Mt 18_{17}) muß wie τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ Mt 11_2 ein fester Terminus gewesen sein und wohl auch ein kor. Schlagwort. Eigentlich umfaßt es zwei Momente: 1) die Legitimierung der Predigt vgl. Hebr 2_4 Mk 16_{17} f., 2) die des Ap. als rechtmäßigen Trägers dieser Verkündigung Joh $2_{18.\,11}$ 7_{31} Mt 12_{38} Par. Apk 13_{13} 19_{20}; ersteres gilt den Ungläubigen, die gewonnen werden sollen; letzteres mehr den Gläubigen und insbesondere den Amtsgenossen, die das Mandat des neuen Amtsbewerbers anerkennen müssen. Der Satz hat seine Parallele in Röm 15_{18} f. Hier ist nur das zweite Moment in Frage. Jeder Ap. muß einer Reihe von bestimmten Merkmalen genügen, die natürlich auf sehr verschiedenen Gebieten liegen (vgl. Mt 7_{15} ff. I Joh 4_1 ff. Did. 11_3 ff.) und auch sehr verschieden bestimmt werden können. Der Charakter des Ap. ist zunächst in Jerusalem ausgeprägt worden (Mk 6_7 f. Par. Apg 1_{21} f.). P. ist mit dieser Norm bekannt und erkennt sie in der Hauptsache an vgl. I 9_1 15_5 ff. Doch wird seine nähere Bestimmung der den Ap. konstituierenden Qualitäten in manchem von der in Jerusalemer Kreisen üblichen abgewichen sein; ihm fehlten jedenfalls Eigenschaften, die in Palästina und von den judaistischen Gegnern in Kor. besonders geschätzt wurden, vgl. 5_{16} Apg 1_{21} f.; und wenn τὰ σημ. τ. ἀπ. ein gegen ihn gewendetes Schlagwort in Kor. gewesen ist, so wird man vor allem auf seine Mängel gewiesen haben. Doch scheint P. an uns. St. diese Desiderate ganz zu ignorieren. Er begnügt sich mit positiven Feststellungen: der Gedanke ihrer Unzulänglichkeit (vgl. einerseits Mt 7_{22} f. Pf. Klem. Hom. II 32–34, anderseits Celsus bei Orig. c. Cels. II 49) ist ihm fremd, obschon man ihn aus II Thess 2_9 folgern kann.

[1] Gdt. Sick. u. a. wollen ergänzen 'aber euere Anerkennung blieb aus'. Aber dieser Zwischengedanke paßt nicht zu V. 13 Höchstens könnte eine beabsichtigte Einschränkung in V. 13 stecken: nur den Unterhalt des Ap. habe ich nicht beansprucht (Gdt.).

Zu dem passiv. κατειργάσθη[1] ist auch hier δι' ἐμοῦ zu ergänzen. Die Näherbestimmung ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, die zunächst verwunderlich erscheint, findet ihre Erklärung in Wendungen wie 6 4 ἐν ὑπ. πολλῇ, Röm 2 7 καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, Lk 8 15 καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. Das Wort wird also auch für positive Leistungen gebraucht (Anspannung) und bezeichnet dann die Ausdauer und Intensität der produktiven Tätigkeit; wobei konkret entweder an die physische Erschöpfung, die das Verrichten von Heilungen und Machttaten verursachte (Plr.) oder an die Schwierigkeiten, denen die Ap.-Tätigkeit überhaupt ständig ausgesetzt war, gedacht ist (s. Dibel. zu Jak 1 3 f.).

Das folgende σημ. τε καὶ τέρ. κ. δυν. ist von ἐν π. ὑ. zu trennen; die Wendung gibt in sehr losem Anschluß eine nähere Ausführung der σημ. τ. ἀπ. Das τε fehlt gelegentlich. Der Dativ ist ein instrumentaler; besser wäre ἐν gewesen vgl. Röm 15 18 f. (das in K aus Röm 15 19 eingefügt ist). Unglücklich ist auch die Wiederholung von σημείοις, da die Wendung doch die σημ. τ. ἀπ. spezifizieren soll; doch erklärt sich das Ungeschick in der Diktion daraus, daß σημ. κ. τερ. (κ. δυν.) eine geläufige Verbindung war, in LXX und N. T. passim vgl. Röm 15 19 Mk 13 22 Joh 4 48 Apg 15 12 2 19 u. ö. Hebr 2 4, wobei σημ. mehr die beweisende Kraft, τέρ. die Wirkung auf die Menschen und δύν. die göttliche Ursache anzeigt s. Trench-Werner Syn. 218 ff. Auch hat σημ. an zweiter Stelle mehr die Bedeutung „Wunder". Über δυνάμεις s. J. Weiß zu I 12 10. 28 f. Komm. S. 301; es sind vornehmlich Taten, durch die der Ap. seine Macht über die gottfeindliche Welt (Dämonen und Teufel) erwies: die Heilung des Ap. selbst von seiner Krankheit wäre eine grandiose „δύναμις" des Kyrios gewesen.

P. beruft sich also zur Legitimierung seines Apostolats in Ergänzung früherer Beweisführungen 11 22 ff. 1 9 11 (wie Röm 15 18 f.) wirklich auf seine „Wundertaten". Holländische Gelehrte (Baljon Tekst 163 ff., Rovers Theol. Tijdschr. 1870, 606 ff., Cr. u. a.) haben daran Anstoß genommen und darum V. 12 oder die Schlußwendung für Interpolation erklärt. Aber daß P. „Wunder" getan, braucht nicht bezweifelt zu werden; und daß er sie als Beweise seines Apostolats anführt, ist keineswegs verwunderlich (vgl. Röm 15 18 f. Gal 3 5), auch wenn er anderswo andere und vielleicht höhere Beweise anführt (I 2 4). Wer meint, P. habe die Worte nicht schreiben können, vergißt, daß P. ein antiker Mensch und Orientale war. Eigenartig ist freilich, daß uns die Apg kein einziges „Wunder" aus dem langen Aufenthalt in Kor. zu nennen weiß. Trotzdem ist anzunehmen, daß er auch in Kor. Zeichen verrichtet hat: in erster Linie Krankenheilungen, daneben Bekehrungen mit besonderen Begleitumständen, eindrucksvolles Auftreten gegenüber Ungläubigen, Glossolalie und andere pneumatische Zustände, Strafwunder in und außerhalb der Gemeinde vgl. bes. I 5 3 ff. **V. 13** wird nun die volle Auswirkung dieser ap. Ausrüstung in Kor. betont; das ἐν ὑμῖν V. 12 erhält somit besonderes Gewicht und V. 13 lehnt sich vor allem an ἐν ὑμῖν V. 12 an. Man kann den Satz verschieden fassen, je nachdem man die „übrigen Gemeinden" in den Bezirken anderer Apostel oder unter den paulin. Gemeinden sucht. Im ersteren Falle würde sich P. gegen die Behauptung wenden, Kor. sei keine apostol. Gemeinde, und zwar mit der Versicherung, daß er in seinen Erweisen ap.r Macht hinter keinem anderen Apostel zurückstehe. Im anderen Falle läge die eifersüchtige Klage vor, P. habe die kor. Gemeinde gegenüber anderen Gemeinden (vgl. I 11 16) benachteiligt, und P. erklärt, mit einer Ausnahme habe er Kor. in den Genuß aller seiner ap. Kräfte und Vollmachten gestellt,

[1] So lesen ℵ AKLB^{c}; dagegen B*G κατηργάσθη und DE κατηργάσθην, was entweder Schreibfehler ist oder aktivisch verstanden werden soll.

wie jede andere Gemeinde. Für erstere Auslegung spricht das betonte αὐτὸς ἐγώ (vgl. 10 1), womit nicht sein Wirken in Kor. dem in anderen Gemeinden, sondern sein ap. Auftreten dem Auftreten anderer Ap. entgegengestellt wird. Bei den „anderen Ap." ist nicht nur an die Urap. gedacht, sondern, wie κατενάρκησα zeigt, auch an die Gegner in Kor. vgl. 11 20.

Möglich auch, daß er die Aussage mit αὐτὸς ἐγώ ausdrücklich auf seine Person einschränken will, da seine Abgesandten, u. a. etwa Titus, auf das Recht des Unterhalts nicht verzichteten (Menz.); doch s. zu V. 18.

ἡσσώθητε: so ist mit B ℵ* D* zu lesen gegen ἠττήθητε A K, das v. Sod. u. Vog. in den Text aufnehmen, und ἐλαττώθητε G; es ist abzuleiten von ἐσσοῦσθαι, der ionischen Nebenform von ἡττᾶσθαι cf. Herodot VII 166 VIII 75. — ὃ ist Akk. des Inhalts vgl. Röm 6 10 Gal 2 20. Xenophon Kyrop. I 4, 5 εἰς τὸ μὴ ποιεῖν ὃ (worin) ἡσσῶτο. — ὑπέρ vertritt ἤ vgl. Lk 16 8 Hebr 4 12 Mt 10 37 I Paral. 4 9 ἔνδοξος ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς.

P. weist jeden derartigen Gedanken ab, bis auf eine Ausnahme, seinen in Kor. durchgeführten Verzicht auf gemeindliche Unterstützung; indem er diese Benachteiligung wie in 11 9 als ein Absehen von (finanzieller) Bedrückung bezeichnet, führt er den Vorwurf jedoch ad absurdum. Der starke Ausdruck ist zugleich ein Seitenhieb auf die Gegner, von denen er schon 11 20 gesagt hat, daß sie die Gemeinde aussaugen. Dann ist auch die angeschlossene Bitte um Vergebung dieses Unrechts εἰρωνικῶς gesprochen (Thdt.); eine ähnliche Ironie s. Joh 10 32. P. müßte denn den Kor. die von höchstem christlichem Heroismus eingegebene Meinung zuschreiben, daß es ein Unrecht sei, wenn der Ap. seiner Gemeinde die Gelegenheit entzöge, Opfer zu bringen — was nicht wahrscheinlich ist. Daß hier kein „Unrecht" vorliege, hatte er schon 11 7ff. gezeigt[1].

C III. Schluß des Briefteils C: Das Programm des neuen Besuchs und Abschluß der Auseinandersetzung mit der Gemeinde. 12 14—13 13.

a) Erste Ankündigung eines neuen Besuchs V. 14—21.

Die Verteidigung geht weiter, vgl. V. 16—18. 19; aber der beherrschende Gedanke ist der neue Besuch. Dem dienen zwei Erklärungen, woraus die Kor. entnehmen können, was sie von ihm zu erwarten haben: 1) wird er wie bisher auf Unterstützung verzichten V. 14f.; 2) wird er, wenn nötig, ein Strafgericht über verstockte Missetäter halten V. 20f. Die Anführung allgemeiner Grundsätze, die seine unter 1 genannte Haltung bestimmen, veranlaßt ihn jedoch, die Verteidigung seiner Zurückhaltung und seiner Unbescholtenheit gegenüber weiteren Vorwürfen und Verdächtigungen noch einmal aufzunehmen V. 16—19. So schiebt sich noch einmal ein Stück Apologie in diesen von der Vergangenheit in die nächste Zukunft überleitenden Schlußabschnitt ein.

V. 14. Der neue Einsatz ist mit dem lebhaften Satzbeginn ἰδοὺ τρίτ. τοῦτο κτλ. deutlich markiert. Daß P. hier einen dritten Besuch ankündigt und nicht bloß erklärt, daß er nun zum dritten Mal auf dem Sprunge stehe, zu kommen, also hiermit seinen geplanten Besuch zum dritten Male ankündige, braucht jetzt nicht mehr begründet zu werden. Die entgegenstehende Meinung, die seinerzeit u. a. von Baur (Tüb. theol. Jb. 1850, 148; Paulus [2] 338ff.), Scholten (Theol. Tijdsch 1878, 673ff.), Hnr. 1880, 10ff., Hilg. Z. f. w. Th. 1899 vertreten wurde, hat heutzutage nur noch wenige Befürworter (Bls. Sick.).

Wollte man die „Bereitschaften" zählen, so wäre die erste die Ankündigung I 16, die zweite die Mitteilung des in II 1 15ff. vorausgesetzten Reiseplanes; aber solches Zählen wäre doch höchst sonderbar. Andere Zählungen (z. B. Nr. 1 die Bereitschaft in

[1] Zu εἰ μὴ ὅτι vgl. εἰ μὴ ὅταν Mk 9 9. Zu χαρίζ. ἀδικίαν vgl. Kol 2 13 χ. παραπτώματα, 3 13.

Athen vor dem Gründungsbesuch, Nr. 2 eine Situation vor II, Sick.) wären noch seltsamer. Aber solch Zählen überhaupt wäre höchst unklug gewesen, da die Kor. ihm daraus gerade einen Vorwurf gemacht hatten, daß er seinen Besuch immer nur ankündige, aber nie ausführe vgl 1 15 ff. Zum Überfluß ist der richtige Sinn der Wendung durch ihre Wiederaufnahme 13 1 festgelegt: ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν ist = ἔρχομαι.

Zu dem Gebrauch von τρίτον τοῦτο vgl. Judic 16 15 τοῦτο τρίτον ἐπλάνησάς με, Joh 21 14 τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰ., Nu 22 28 πέπαικάς με τρίτον τοῦτο, P. Oxy. XIV 1768 3 f. πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ταύτην ὑμῖν ἐπιστολὴν γράφω, Herod. V 76 τέταρτον δὴ τοῦτο ἐπὶ τὴν Ἀττικὴν ἀπικόμενοι. In einigen K-Texten fehlt τοῦτο, während D u. a. τοῦτο vor τρίτον setzen. Daß dies τρ. τ. hier nicht direkt bei ἐλθεῖν steht, ist nicht verwunderlich: τρ. τ. sollte mit Nachdruck vorangesetzt werden, und ἑτοίμ. ἔχειν (und Synonyma) steht meist vor dem Infinitiv oder in dessen nächster Nähe vgl. Jos. Bell. I 14, 1 § 275 τάλαντα δὲ ἦν ἕτοιμος τρισκόσια δοῦναι Lysias c. Erat. 9 εἶπον οὖν ὅτι τάλαντον ἀργυρίου ἕτοιμος εἴην δοῦναι, Apg 21 13 ἀποθανεῖν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω. Zu ἑτοίμως ἔχειν vgl. noch I Petr 4 5 Justin Dial. 50 1, Deißm. Neue Bibelst. 80; M.M. Voc. 258.

Die nun folgende Versicherung schließt an οὐ κατενάρκησα ὑμῶν V. 13 an: ‚und werde (euch auch dies Mal) nicht ausbeuten', vgl. 11 12 . . καὶ ποιήσω. Es ist auffallend, daß die in Klammer gesetzten, unentbehrlichen Momente von P. nicht ausgedrückt sind. W* und K-Zeugen fügen daher wenigstens ὑμῶν oder ὑμᾶς ein. In vier kurzen Sätzen gibt er nun vier neue Gründe zur Rechtfertigung seines (künftigen und bisherigen) Verhaltens (V. 14aβ—15b). Der erste Satz **V. 14aβ** ist wohl die Umkehrung eines häßlichen Vorwurfes, wie er gegen alle Betrüger, Sophisten und Goëten erhoben wird, und so auch gegen P. erhoben worden ist: er sucht nicht euch d. i. nicht euer Heil, euere Seele, sondern euer Geld, vgl. I Thess 2 5 und zum Stil der Versicherung Phil 4 17 sowie Cicero de fin. II 26, 85 Me igitur ipsum ames oportet non mea, si veri amici futuri sumus. — Das **zweite** Argument V. 14b ist dem νόμος φύσεως (Chrys.) entnommen vgl. I 11 14 9 7 ff.: die Eltern arbeiten für die Kinder und nicht die Kinder für die Eltern. ὀφείλει bezeichnet die lex naturae — ein verwandtes Gebot der Isis s. in d. Inschr. aus Ios bei Deißm. L. v. O. 2 96, 4 112 ἐγὼ ὑπὸ τέκνων γονεῖς φιλοστοργεῖσθαι ἐνομεθέτησα. θησαυρίζειν ist eigentlich Vorräte ansammeln, Kapital anhäufen vgl. Mt 6 19 Lk 12 21 I Kor 16 2. So kann es hier auch verstanden werden (Plr.): Eltern sammeln für die Kinder ein Kapital als Erbe vgl. Philo de vita Mos II 245 p. 172 νόμος φύσεώς ἐστι κληρονομεῖσθαι γονεῖς ὑπὸ παίδων ἀλλὰ μὴ τούτους κληρονομεῖν, Plutarch de cup. div. 7 p. 526 A ἀλλὰ νὴ Δία, φήσει τις, ὅτι παισὶν οὗτοι καὶ κληρονόμοις φυλάττουσι καὶ θησαυρίζουσι. Doch ist der Anwendung wegen auch oder mehr an den Unterhalt zu denken, den die Eltern schon bei Lebzeiten ihren Kindern zu gewähren verpflichtet sind. Die Heranziehung dieser Naturordnung ist insofern glücklich, als P. sein Verhältnis zu seinen Gemeinden gern als ein väterliches hinstellt (11 2 6 13 I 4 14 f. usw.); bei solcher Auffassung mußte die Bezahlung seines Unterhaltes durch die Gemeinde ihm wirklich unnatürlich vorkommen. Er übersieht freilich, daß er als geistlicher Vater dann eigentlich von keiner Gemeinde Geld annehmen durfte, daß dann die Sitte, von den Gemeinden sich unterstützen zu lassen, insbesondere auch das Herrengebot, worauf sie sich stützt, einen Verstoß gegen ein Naturgebot darstellte, und daß er mit diesem Argument seine eigene Beweisführung zugunsten der Sitte I 9 3 ff. aufhebt, obschon er sich auch da u. a. auf die Naturordnung berufen hatte 9 7. Weiter ist auch nicht bedacht, daß gerade auch nach dem Naturrecht, wenn später die Eltern erwerbsunfähig werden, auf die Söhne die Verpflichtung übergeht, für die Eltern zu sorgen

vgl. Mk 7 10 f. Par., Sext. Empir. Hypot. III 210 τοὺς πατέρας τε ὑπὸ τῶν παίδων ἐπιμελείας ἀξιοῦσθαι κελεύει παρ' ἡμῖν νόμος, Philo de decal. 116 p. 200 (über das jenem νόμος φύσεως entgegengesetzte Verhalten der Störche, womit man gerade das Gegenteil dessen, was P. rechtfertigen will, erweisen könnte). Schließlich paßt, genau genommen, nur die negative Hälfte der Regel auf das Verhältnis des P.; die Fortsetzung hätte eigentlich lauten müssen ἀλλὰ οἱ γονεῖς ἑαυτοῖς. P. hat das gefühlt; denn in V. 15 betont er nicht so sehr, daß er selbst für sich sorgen wolle, sondern er erklärt, daß er entschlossen sei, für die Kor. sein Leben einzusetzen. So schließt **V. 15a**, das **dritte Motiv**, an das zweite, und zwar gerade an die letzten Worte οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις an vgl. ἐγὼ δὲ ... ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Alles Nötige aufbringen für die Kinder ist Vaterweise, und so will P. auch wieder in Kor. handeln. Aber V. 15a besagt noch mehr als V. 14b: ἥδιστα ist Steigerung gegenüber ὀφείλει und wenn auch δαπανήσω = θησαυρίσω, und = οὐ καταναρκήσω V. 14a ist, so deutet ἐκδαπανηθήσομαι den Entschluß an, in seinem Fürsorgedienst bis an die Grenze der Kraft gehen zu wollen. δαπανᾶν ist: den Unterhalt aufbringen, die Bezahlung auf sich nehmen vgl. Apg 21 24. Eigentlich müßte ein αὐτὸς ἐμαυτῷ dabei stehen; P. unterdrückt das, damit das τοῖς τέκνοις zur Geltung komme: auch zu δαπανήσω ist ὑπὲρ τ. ψ. ὑ. zu ziehen, womit gemeint ist: ich will statt eurer selbst bezahlen, will selbst für meinen Unterhalt aufkommen[1]. In καὶ ἐκδαπανηθήσομαι zeigt die Wahl des Kompositums (ἐκ- verstärkt cf. Rob. 596 f.) und die passive Form (vgl. I 8 3 6 12 Gal 4 9) an, daß P. eine Tat und ein Leben höchster Selbstaufopferung und Nächstenliebe im Auge hat; unwillkürlich wird man an die großen Christussätze erinnert: .. καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν Mk 10 45 Par., Joh 10 15 I Joh 3 16. Aber P. denkt hier wohl nicht an das Vorbild des Christus (trotz 8 9 5 14 f. Kol 1 24 Phil 2 5 ff.), sondern an den Typus des echten Vaters, der bereit ist, in der Fürsorge für seine Kinder sich ganz aufzuzehren, vgl. Phil 2 17; weiter Seneca Ep. 9, 10 in quid amicum paro? ut habeam pro quo mori possim (Röm 5 7), ut habeam, quem in exilium sequar, cuius me morti me obponam, et inpendam; de prov. V 4 boni viri laborant, impendunt, impenduntur et volentes quidem (vgl. vg. .... libentissime impendam et superimpendar ... s. Betzinger ZNTW 1917/18, 201) und endlich das bekannte Prinzip aliis inserviendo consumor. ἐκδαπ. ist also viel umfassender als δαπανήσω: der Selbstunterhalt ist nur eine Auswirkung dieses selbstverleugnenden Dienens, dessen vielseitige Art und aufreibende Wirkung in 11 28 f. anschaulich beschrieben ist, und das unter Umständen (nach dem Vorbild des Menschensohns Mk 10 45 und des guten Hirten Joh 10 11 ff.) bis zum Martyrium leiten kann. Wenn P. also in Kor. ist, wird er wieder mit Leib und Seele ganz in den Bedürfnissen, Nöten und Wünschen der Kor. aufgehen.

Immerhin besteht zwischen δαπαν. und ἐκδαπ. doch eine engere Verbindung: das δαπανᾶν αὐτός kann eine Ursache des ἐκδαπανᾶσθαι werden; gerade wenn P. außer der seelsorgerlichen Arbeit auch noch sein Handwerk betrieb, um der Gemeinde seinen Unterhalt zu ersparen (I Thess 2 9 = II Thess 3 8), so konnte das leicht eine Überanstrengung werden, die an seinen Lebenskräften zehrte. ἐκδαπανᾶν fehlt sonst im N. T., doch vgl. Tatian Or. 6, 2 κἂν ἐν ποταμοῖς κἂν ἐν θαλάσσαις ἐκδαπανηθῶ κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ ... Zur übertragenen Bedeutung von δαπ. aufzehren vgl. Hermas Mand.

[1] Thdt. ἐγὼ δὲ τῶν φύσει πατέρων καὶ πλέον τι ποιεῖν ἐπαγγέλλομαι. Daß P. bereit sei, sein Privatvermögen für sein Werk zu opfern, ist kaum damit ausgedrückt (Dächsel).

XII 1 2 Barn 14 5. — Der Gebrauch von ψυχή (Trägerin des Lebens, der Existenz) hat bei P. seine Parallele nur Röm 16 4 ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν; doch vgl. noch I Thess 2 8. P. ist der einzige Schriftsteller im N. T., bei dem ψ. auffallend zurücktritt.

Auch dem vierten Gedanken endlich **V. 15b** liegt das Vaterverhältnis zugrunde: wenn P. auf Unterhalt in Kor. verzichtet und sich ganz den Kor. opfert, so soll das als Beweis seiner besonders stark empfundenen väterlichen Liebe gelten vgl. I Thess 2 8 f. . . . διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε κτλ. περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶ ist die deutliche Antwort auf die offen gelassene Frage 11 11 ὅτι οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς; und ein unmißverständliches Zeichen dafür, wie τὴν ἀδικίαν V. 13 aufzufassen ist. Zu dem Komparativ kann ἢ ἄλλας ἐκκλησίας, ἃς καταβαρῶ (cf. 11 18) ergänzt werden; doch ist das nicht nötig. Aber P. verbindet die Versicherung mit einem Vorwurf. Wieder wird das unnatürliche Verhalten der Kor. durch eine scharfe Antithese gezeichnet: εἰ περισσ. ὑμᾶς ἀγαπῶ ἧσσον ἀγαπῶμαι; der Nachsatz ist fragend zu fassen; hätte P. die mangelnde Gegenliebe einfach konstatiert, so hätte noch etwas folgen müssen.

v. Sod. und Vog. halten καί für möglicherweise echt (vgl. auch Gdt.), setzen ἀγαπῶν statt ἀγαπῶ und fassen den Satz als selbständigen Fragesatz: ob ich (oder: ich weiß nicht, ob ich), auch wenn ich euch mehr liebe, weniger geliebt werde? Besser würde dann V. 15b von 15a abhängig gemacht: wenn ich auch (dann), obschon ich euch mehr lieb habe, weniger geliebt werde — eine resignierte Schlußbemerkung. Aber καί ist K-Text, ἀγαπῶν freilich sehr gut bezeugt (B ℵ^{c} W K), aber aus sachlichen Gründen weniger wahrscheinlich: die sehr eindrucksvolle resignierte Feststellung konnte P. nicht gut in einem beiläufigen Konzessionssatz anhängen; sie hat mehr Wucht, wenn sie in die Form einer Frage gefaßt ist. Die Bezeugung dieser Form (ἀγαπῶ ℵ* A 17 sah. boh. pesch.) ist nicht schlecht. Die Auslassung von εἰ in D d g ist wohl Verbesserung der Lesart ἀγαπῶν. B. Weiß, der, der Autorität von B folgend, ἀγαπῶν liest, faßt den εἰ-Satz als reinen Bedingungssatz zu V. 15a: nur wenn keine Gegenliebe sich regt, wird das äußerste Liebesopfer nötig sein, um solchen Kaltsinn zu brechen. Aber ἐκδαπανηθήσομαι κτλ. wird entwertet, wenn es von einer Bedingung abhängig gemacht wird; es ist keine Steigerung gegenüber περισσοτέρως ἀγαπῶ, sondern fällt mit dieser Äußerung zusammen; endlich hätte die von B. W. dem P. zugeschriebene Absicht deutlicher zum Ausdruck gebracht werden müssen.

Wie in I 11 17 (J. Weiß z. St.) haben K-Zeugen das attische ἧττον, G sogar ἔλασσον.

Nun sind die Kor. schlagend ins Unrecht gesetzt: sie nehmen es dem Ap. übel, daß er von ihnen nicht Geld annahm. Das heißt, entgegnet P.: auf einen Beweis meiner besonderen Liebe zu euch reagiert ihr mit Abkühlung eurer Liebe zu mir. Im Licht der eben gegebenen Erklärung, daß er bereit sei, sein Leben zu ihrem Heil zu opfern, ist der Hinweis auf die wenig wohlwollende Haltung der Gemeinde tief beschämend für sie. Auch hier wendet P. das Motiv der verkehrten Welt an (vgl. zu V. 14). Denn das Natürliche ist doch: daß Liebe Liebe zeugt und daß je größer die Liebe, desto wärmer die Gegenliebe ist I Joh 4 19 Lk 7 42 f. 47, Plut. coniug. praec. 39 p. 143 C ποιεῖ γὰρ .. τὸ φιλεῖν φιλεῖσθαι.

Die Rechtfertigung des Verzichts auf gemeindliche Unterstützung trägt hier einen ganz anderen Charakter als in 11 7—12: dort ist das Hauptmotiv der Wunsch, einen besonderen „Ruhm" zu behaupten, und der Gedanke, daß er damit doch den Kor. eine Wohltat erwies, spielt nur nebenbei mit hinein. Hier ist das altruistische Motiv die Hauptsache. Dort stellt er es so hin, als ob er in Kor. ganz auf Kosten — anderer Gemeinden gelebt habe; hier spricht er ausschließlich von eigener Arbeit. Dieser Unterschied in der Gedankenführung liegt hauptsächlich darin begründet, daß P. dort seine zurückliegenden Besuche, hier den kommenden Besuch im Auge hat. Damals lebte er vornehmlich von Unterstützung auswärtiger Gemeinden; jetzt ist er ganz auf

eigene Hilfe angewiesen, sei es daß ihm diesmal keine Geldmittel angeboten sind, sei es daß er dafür gedankt hat, — beides wohl wegen der reichlichen Beisteuer für Jerus., die Maz. geleistet hat. (Eins von beiden ist anzunehmen, da sonst die ganze Ausführung V. 14f. sehr an Wert verlöre, wenn sie nicht gar eine Selbstanpreisung auf Kosten der Wahrheit und eine Täuschung der Kor. darstellen würde.) Trotzdem müssen die hier entwickelten Gründe auch früher schon mitgespielt haben, und kann andrerseits das K. 11 geltend gemachte Hauptmotiv auch hier nicht ganz vergessen sein. Sehr verschiedene Gesichtspunkte drängten P. zu seinem Auftreten, und je nachdem wurde bald der eine, bald der andere hervorgekehrt.

V. 16—18 schließt P. die Apologie mit der Abwehr des Vorwurfs listiger Ausbeutung. In zweifacher Hinsicht fällt der kleine Abschn. aus dem Rahmen heraus: 1) handelt er ausschließlich von Vergangenem und hat nichts mit dem bevorstehenden Besuch zu tun, und 2) berührt er Verdächtigungen, die mit dem eben behandelten Punkt schwer zu reimen sind: wie kann man dem Ap. gleichzeitig zum Vorwurf machen, daß er kein Geld von Kor. genommen und daß er heimlich Kor. ausgebeutet habe? Das erstgenannte Moment erledigt sich durch die Erinnerung, daß P. einen Brief und keine Abhandlung schreibt, also in der Assoziation seiner Gedanken an keinerlei Regeln gebunden ist. Das andere Bedenken erklärt sich wohl daraus, daß der neue Vorwurf von anderer Seite erhoben wurde: nicht von der Gemeinde (die sich in ihrer Mehrheit nur darüber betrübte, daß P. von ihr keine Unterstützung annahm, als ob sie seinem Herzen weniger nahe stehe), sondern von den persönlichen Feinden, deren gemeine Verdächtigung freilich auch bei einzelnen Gemeindegliedern auf fruchtbaren Boden gefallen sein kann. Es kommt hinzu, daß der Vorwurf hinterlistiger Ausbeutung auf ganz andere Umstände zu beziehen ist, vor allem auf die Einsammlung der Kollekte.

V. 16a markiert deutlich die Assoziation, setzt aber sogleich das „Nicht-zurlastfallen" mit einem Mal in eine nicht erwartete Beleuchtung. ἔστω δέ kann ja doch nichts anderes bedeuten als ‚zugestanden'[1]. ‚Ich bin euch nicht zur Last gefallen'[2] bezeichnet eine These, die angegriffen war und nun, wie die Angreifer selbst zugeben müssen, siegreich behauptet ist. Aber daß P. den Kor. keine Mühe gemacht, war ja im Vorangehenden gar nicht in Zweifel gezogen, vielmehr anerkannt, nur eben übel ausgelegt worden, vgl. auch 11 7ff. Die Frage, ob P. von den Kor. Unterhalt angenommen hat oder nicht, muß also noch in einem ganz anderen Zusammenhang und wohl auch von einer anderen Gruppe erörtert worden sein. Wie aus dem Folgenden hervorgeht (δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον ... ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς), ist von irgend einer Seite der Vorwurf erhoben worden, P. habe die Gemeinde „ausgebeutet": da ist zunächst auf den Unterhalt gewiesen worden, den er genossen haben sollte. Da dieser „Beweis" nicht zu halten war (weil andere Gemeindeglieder eben gerade betonten, daß P. nur zu bestimmt jede Unterstützung abgelehnt habe, und P. selbst dies bestätigt hat), so suchte man nun das scheinbar von Uneigennützigkeit zeugende Verhalten zum Deckmantel raffiniertester Ausbeutungskunst zu stempeln: äußerlich zeigt er sich völlig uneigennützig, um auf Umwegen desto gründlicher uns auszunehmen. Dabei ist natürlich nicht auszumachen, ob diese Gegner selbst ihm das Prädikat πανοῦργος = hinter-

[1] S. Epict. Diss. II 4, 5 I 29, 22; Philo leg. ad Caj. 357 p. 598 ἔστω, φησί, ταῦτα ἀληθῆ, τεθύκατε — ἀλλ' ἑτέρῳ, κἂν ὑπὲρ ἐμοῦ. Ähnlich ist auch bei P. ein ἐρεῖτε zu ergänzen.

[2] κατεβάρησα = κατενάρκησα V. 13, das ℵG und zahlreiche min. (I-Zeugen v. Sod.) auch hier einsetzen. Das Wort gebraucht P. sonst nicht, doch s. 11 9 ἀβαρῆ; in der urchristl. Lit. kommt es nur noch Herm. Sim. IX 28 6 vor; vgl. auch Mart. Pion. 11 3 ὅτε πλειόνων ἐχρήζομεν, οὐδένα ἐβαρήσαμεν, καὶ νῦν πῶς ληψόμεθα; II Reg 13 25. Zum Akk. trotz κατα-) vgl. Kol 2 18 Hebr 11 35 Apg 7 19; ℵG u. a. setzen den Genitiv ein.

listig gegeben haben oder ob erst P. der Absicht, die man ihm unterschiebt, das richtige Prädikat erteilt. Ersteres ist natürlich möglich: wer einmal dem Ap. so durchtriebene Machinationen zuschrieb, wird auch vor dieser Charakterisierung nicht zurückgeschreckt sein.

πανοῦργος, in der Weisheitslit. (LXX) oft gebraucht, ist im N. T. nur hier zu finden; vgl. weiter Hermas Vis. III 3 1 Sim. V 5 1 π. εἶ καὶ αὐθάδης, Justin Dial. 123 4 δριμεῖς (verschmitzt) καὶ π., Jos. bell. I 365, 453, 468 usw., s. Brüne Flav. Jos. 263. Es hat hier die denkbar schlimmste Bedeutung: Schurke (Schm.) oder schuftig (Bt.), vgl. πανουργία 11 3 4 2 I 3 19. ὑπάρχων vgl. 8 17 Gal 1 14 2 14 II Makk 11 13 οὐκ ἄνους δὲ ὑπάρχων. Zu δόλῳ λαβεῖν vgl. δ. κρατεῖν Mk 14 1 = Mt 26 4; es ist: auf hinterlistige Weise ausnehmen, s. Sophocl. Philoct. 101 λέγω σ' ἐγὼ δόλῳ Φιλοκτήτην λαβεῖν, vgl. 107; λαμβάνειν in dieser Bedeutung schon 11 20; es ist 'dran gekriegt' (Bchm.).

V. 17. 18 muß die Widerlegung dieser Anschuldigung enthalten. Sie beschränkt sich auf die Versicherung der Unbescholtenheit der Brüder, die P. nach Kor. gesandt hat, gibt diese Versicherung indes nur in allgemeinen Andeutungen und in fragender Form, so daß es für uns sehr schwierig ist, den Tatbestand zu ermitteln. Die erste Frage **V. 17** faßt alle (zwei?) Abgesandten zusammen.

μή τινα ... δι' αὐτοῦ ist läßiger Gesprächs- und Diktierstil mit doppeltem Anakoluth: nach Analogie von Apg 7 40 (= Ex 32 1) ὁ M. οὗτος .... οὐκ οἴδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ hätte P. μή τις τούτων ὧν ... schreiben können; τινά ist unkorrekt nach dem Verb des Relativsatzes gerichtet. Vielleicht schwebte ihm auch zunächst ein Hauptsatz mit ἀπέσταλκα vor (μή τινα ἀπέσταλκα δι' οὗ ἐπλεον. ὑμᾶς;). Ein ähnliches Anakoluth vgl. Lk 12 48 παντὶ ... παρ' αὐτοῦ. Die vg. hat es beseitigt: numquid per aliquem eorum, quos misi ad vos, circumveni vos?

Das Perfekt ἀπέσταλκα[1] bezeichnet die Handlung als abgeschlossen und festumgrenzt, vgl. Apg 7 35 τοῦτον ὁ θεὸς ... ἀπέσταλκεν, Moulton Einl. 226, Robertson 893, 896. πλεονεκτεῖν ist hier wie 7 2 (s. z. d. St.) I Thess 4 6 'jem. in Geldgeschäften übervorteilen, ihm widerrechtlich Geld abnehmen'. Ein Betrüger, der sich scheut persönlich Geld zu erpressen, kann dies durch Boten besorgen lassen. Hat man in Kor. P. dahin verdächtigt, seine Boten hätten in seinem Auftrag den Kor. Geld abgenommen? V. 18 macht es in der Tat wahrscheinlich, daß bei der Verdächtigung jedenfalls offen oder verdeckt auf das Sammelwerk hingedeutet worden ist, wobei die „Gesandten" des P. doch beteiligt waren. Dann ist es verwunderlich, daß er einen so abscheulichen und so verhängnisvollen Verdacht in Form einer Frage abtut (s. noch zu V. 18).

V. 18 folgt auf die allgemein gehaltene abwehrende Frage die Zuspitzung des Verdachts auf Titus und seinen Begleiter. Zunächst erinnert P. in erzählenden Aoristen an das Ereignis als solches. Zu dem auffallend brachylogischen παρεκάλεσα T. ist natürlich ἵνα ἔρχηται πρὸς ὑμᾶς oder so ähnl. zu ergänzen, vgl. 8 6 9 5. Zur Bestimmung und Charakterisierung dieser Sendung gehört noch die Erwähnung des Begleiters, vgl. 8 18 — auch hier ist der Name ausgefallen oder verschwiegen. Die erste Frage V. 18b ist eine Wiederholung der einleitenden Frage V. 17 in vereinfachter Form: μήτι ἐπλεον. ὑμ. T. sc. in meinem Auftrag und zu meinem Vorteil? Erst hier findet die verneinende Antwort, die P. als selbstverständlich erwartet, noch eine gewisse Begründung, aber wieder nur durch eine neue Doppelfrage: er faßt sich mit Titus zusammen und verlangt die Anerkennung ihrer beiderseitigen Unbescholtenheit. Wörtlich genommen spricht er allerdings nur von „demselben Geist" und den „gleichen Fußstapfen", wovon auch geredet werden könnte, wenn P. durch

[1] Dafür einige Min. u. Zit. ἀπέστειλα und D ἔπεμψα — beides ist Anpassung an die anderen Aoriste.

Titus die Kor. ausgebeutet hätte. Natürlich meint P. das πν. Χριστοῦ und die ἴχνη ἐν Χ. Dazu setzt er seine eigene Unbescholtenheit als anerkannt voraus (vgl. V. 16a und 7$_2$ I Thess 4$_3$ff.) und bezeugt dem Freunde, daß er ihm in dieser Gesinnung völlig gleiche (περιεπατήσαμεν dann also = περιεπάτησεν ὡς καὶ ἐγώ). Die umgekehrte Folgerung: wenn Titus, wie ihr bezeugen könnt, unbescholten war, werde ich es auch gewesen sein (Plr.), ist weniger wahrscheinlich: die vorangehende Frage verlangt zunächst ein Zeugnis dafür, daß auch Titus keiner Übervorteilungsversuche sich schuldig gemacht hat, so wenig wie P. selbst.

τῷ αὐτ. πν. setzt wie πν. πραύτητος I 4$_{21}$ voraus, daß es noch andere πνεύματα gibt, vgl. 11$_4$ Röm 8$_{15}$ Phil 1$_{27}$. Zum Bild von den Fußstapfen vgl. Röm 4$_{12}$ I Petr 2$_{21}$, Ignat. ad Eph. 12$_2$ οὗ (sc. Π.) γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, Philo de virt. 64 p. 385 τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσιν ἐπακολουθῆσαι, Plato Phaedr. 276D καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι. πνεῦμα meint mehr die Gesinnung, ἴχνη ihre wahrnehmbaren Äußerungen, wie sie in Wort und Tat zur Geltung kommen, vgl. I Thess 4$_3$ff.

Eine zwingende Verteidigung des T. gegen böswillige Verleumdung ist V. 17 f. nach unserem Gefühl allerdings nicht. P. bewegt sich eigentlich in einem circulus vitiosus: er führt die Unbescholtenheit des Titus an, um die seine zu erweisen, und sucht die des Titus mit dem Hinweis auf die beiderseitige Gesinnungsgemeinschaft zu sichern. Man entgeht diesem Zirkelschluß, wenn man den Gedanken einlegt: die einzige Möglichkeit indirekter Ausbeutung wäre mit der Sendung des Titus gegeben; aber dessen Unbescholtenheit ist auch in Kor. über allen Zweifel erhaben. Aber auch diese Auslegung hat gewisse Bedenken: 1) hätte doch die Folgerung nicht unausgesprochen bleiben dürfen, daß keine andere Möglichkeit der Ausbeutung auf Umwegen für P. bestand; 2) wäre es doch nicht klug und nicht ungefährlich gewesen, T. in die Geschichte hineinzuziehen, wenn sein Name in diesem Zusammenhang von anderer Seite gar nicht genannt war. Also wird doch wohl in Kor. eine Andeutung gefallen sein, daß der Kollektenbetrieb, den P. aus der Ferne durch T. und Genossen inszenierte, ein Unternehmen sei, mit dem er selbstsüchtige Zwecke verfolgte, und P. meinte mit dem kurzen Fragen die Anschuldigung erledigen zu können: entweder war sie nur andeutungsweise und nicht offen und bestimmt erhoben worden, oder P. vertraute dem gesunden Sinn und Urteilsvermögen seiner Gemeinde und gab sich der Hoffnung hin, daß sie die bösen Verleumdungen abschütteln werde, sowie sie sich den lauteren Wandel, den T. vor aller Augen in Kor. geführt, zum Bewußtsein gebracht habe. Man könnte sich noch darüber wundern, daß der Begleiter in die Fragen nicht eingeschlossen wird (man hätte erwarten können μήτι οὗτοι ἐπλεονέκτησαν ὑμᾶς;). Vermutlich lag es an seiner Person oder an seiner besonderen Funktion, daß an ihn kein Verdacht sich heften konnte; vielleicht war es der Bruder, der zur Kontrolle des Titus und zur Sicherung der Aktion gegen alle Mißdeutungen beigeordnet war (8$_{18}$ff.), und will P. mit seiner Erwähnung daran erinnern, daß ein so häßlicher Verdacht gegen T. schon darum ausgeschlossen sein müßte, weil er von einem ihn kontrollierenden Bruder begleitet war.

Schließlich hat man daraus, daß nicht auch Timotheus und dessen Sendung erwähnt ist, folgern wollen, daß Tim. den I 4$_{17}$ 16$_{10}$ angekündigten Besuch nicht habe ausführen können (vgl. o. S. 32f.). Die Folgerung ist aber voreilig: 1) brauchte die Sendung nicht genannt zu werden, weil sie länger zurücklag; 2) ist nicht sicher, ob schon Tim. mit der Kollekte zu tun gehabt hat: im besten Fall hat er die von P. I 16 gegebene Anregung noch mündlich unterstützt; während seiner Anwesenheit in Kor. wird noch nicht viel eingegangen, also auch nicht viel „zu holen" gewesen sein; überdies wird II 8 ausdrücklich Titus als der eigentliche „Anfänger" des Sammelwerks genannt.

Hier erheben sich nun noch die Fragen: welche Sendung des Titus gemeint ist, wie sie sich zu der K. 8. 9 beschriebenen verhält, und welche Folgerungen sich für das zeitliche Verhältnis der Teile (A) B und C hieraus ergeben! Unwillkürlich denkt man zunächst

an das Kollektenwerk und die in B (8 16 ff.) eingeführte Sendung. παρεκάλεσα Τίτον καὶ συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν klingt wie ein Zitat aus B: εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον 8 6 ... συνεπέμψαμεν δὲ αὐτοῖς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν 8 22. Daß nicht auch der erste Beigeordnete 8 18 ff. mit genannt ist, kann seinen Grund darin haben, daß er der Vertrauensmann der Gemeinde war, also nicht so leicht in den Verdacht kommen konnte, im Interesse des P. zu arbeiten (Bt., Jül. Einl. 84, Drescher 67 u. a.). Diese Kombination verlangt aber unbedingt die Folgerung, daß die beiden Abgesandten, als P. dies (C) schrieb, in Kor. schon tätig waren, so daß die Kor. sich bereits ein Urteil über ihren Charakter hatten bilden können. Ja die Annahme scheint sogar nötig, daß diese Tätigkeit schon abgeschlossen ist (da P. ihren Wandel im Aorist und nicht im Präsens beschreibt); also müßte T. Kor. gegen die Ankündigung 9 3 f. schon wieder verlassen haben und zu P. zurückgekehrt sein, um ihm die Mitteilungen zu machen, auf denen C beruht. Dann kann aber C nicht gleichzeitig mit B abgesandt sein, sondern muß einige Wochen später geschrieben und abgegangen sein. Die Kombination führt also wieder zu der uns am wahrscheinlichsten vorkommenden Annahme, daß C von AB (einschließl. K. 9!) zu trennen und später als AB geschrieben ist (s. Krenkel 356 ff., Drescher 67, Bruston 22 f.).

Zur Not können die Wendungen freilich auch so verstanden werden, daß T. und sein Begleiter noch in Kor. weilen; dann muß P. die neuen Nachrichten von anderer Seite erhalten haben, und es entfällt auch ein wichtiges Bedenken gegen die Anfügung von K. 9 an C (s. o. S. 287 f.).

Wer demgegenüber die Integrität von II Kor festhalten will, muß die Worte auf die 8 6 angedeutete frühere Sendung des T. nach Kor. beziehen, bei der das Werk von T. eingerichtet wurde (s. Zahn Einl. ³I 244; Kühl; s. o. S. 249). Das Natürlichste ist dabei die Gleichsetzung dieser Reise mit der Sendung, die 2 13 7 6 ff. beschrieben wird, die in erster Linie der Überbringung des Tränenbriefs diente. Diese Kombination schafft indes größte Schwierigkeiten: 1) wäre zu erwarten gewesen, daß P. in 7 5 ff. auch dieses zweiten Augenzeugen (Krenkel 355) und der von ihm gewonnenen Eindrücke gedacht hätte, wenn Titus bei dieser Reise wirklich einen Begleiter gehabt hätte; 2) will es uns sehr gewagt, unfein und unklug vorkommen, daß P. den T. zum zweiten Mal in der Kollektensache nach Kor. geschickt haben sollte, wenn gegen seine Lauterkeit in dieser Sache ein Verdacht rege geworden sein sollte, der noch nicht zum Schweigen gebracht war (Krenkel Beitr. 274. 349). Allerdings zeigt P. 8 20 f. deutlich, daß er mit solchen Verdächtigungen rechnet; aber daß sie speziell schon in Kor. und gegen die von T. eingeleitete Aktion laut geworden seien, ist nicht gesagt, und T. würde kaum so großen Eifer für die zweite Sendung an den Tag gelegt haben, wie P. 8 17 ihm nachrühmt, wenn die erste Sendung ihm auch nur die leisesten Zweifel an seiner Unbescholtenheit eingebracht hätte.

Auch die Vertreter der Hsr.schen Hypothese (C = Zwbrf.) müssen die Anspielung an unsr. St. auf die 8 6 genannte erste Kollektenreise des T. beziehen. Dann haben wir die Folge: erste Sendung des T. zur Einrichtung des Sammelwerks (vor dem Zwbrf.); zweite Sendung zur Überbringung (oder Unterstützung) des Zwbrf.s = C, worin u. a. die gegen die erste Sendung erhobenen Bedenken zerstreut werden; dritte Sendung mit Überbringung von AB zur Durchführung der Kollekte (Schm. 83, Plr., Rendall 41 f.). Die soeben angeführten zwei Bedenken lassen sich auch gegen diese Kombination geltend machen, allerdings nicht mit demselben Nachdruck, da jetzt 1) das frühere Schweigen über den Begleiter nicht so auffallend ist wie bei der 7 5 ff. beschriebenen Reise und 2) eine Abwehr aller Verdächtigungen (12 18) vor die zweite Sendung zu liegen kommt. Eine (freilich noch verwickeltere) Variation dieser Kombination s. bei J. Weiß Urchr. 268 ff.

So erweist sich die Annahme, daß C einem fünften Brief des P. an Kor. angehöre, abermals als die beste Lösung der Schwierigkeiten. Wenn man sich wundern

sollte, daß in diesem letzten Brief der Kollekte nicht auch in positivem Sinn gedacht wird, so ist zu bemerken: daß 1) die Kollekte ja inzwischen in Gang gebracht war und daß P. die Absicht hatte, das Letzte selbst zu tun; daß 2) möglicherweise K. 9 ursprünglich zu C gehörte (s. o. S. 287 f.); 3) daß ein Hinweis auf die Kollekte — wenn die unter 2 genannte Annahme verworfen wird — bei der nachträglichen Verbindung von C mit AB abgeschnitten worden sein könnte.

Übrigens könnte bei dem Vorwurf indirekter Ausbeutung auch ganz von dem Sammelwerk abgesehen werden und lediglich an etwaige Zuwendungen gedacht werden, die T. und Genosse während ihres Aufenthalts in Kor. für ihren Unterhalt und ihre Rückreise beanspruchten (so schon Beyschlag Stud. u. Krit. 1871, 671 bei Schm. 298): man meinte dann, P. hätte die Kosten dieser Sendung selbst bestreiten müssen, und behauptete, der von ihnen erhobene Anspruch auf Gastfreundschaft und Geleite sei eine schlau bedachte Ausbeutung. Diese Auslegung hätte manche Vorteile (auch für die Erhaltung der Integrität von II Kor), ist aber darum wenig wahrscheinlich, weil der Wortlaut doch zu stark an die Ankündigung der Kollektensendung 8_{16} ff. erinnert und die Beziehung darauf beinahe gebieterisch fordert.

V. 19 leitet P. in drei kurzen Sätzen von der „Verteidigung", die V. 11–18 geführt worden ist, zur Ankündigung eines zweiten Verfahrens über, das er sich für seinen Besuch vorgenommen hat. Zunächst scheint er die Vorstellung abweisen zu wollen, daß er eine „Verteidigung" gebe. Das Eingangswort zeigt eine Doppelüberlieferung: πάλαι oder πάλιν. πάλαι ist besser bezeugt (ℵ*ABG it. vg. Ambst.=comm. usw.) und gibt einen guten Sinn: ‚schon lange meint ihr, daß ...' vgl. Plato Phädo 8 p. 63 D σκεψώμεθα τί ἐστιν ὃ βούλεσθαί μοι δοκεῖ πάλαι εἰπεῖν. P. meint dann, die Leser seien schon längst drauf und dran gewesen, ihn mit einem Vorwurf zu unterbrechen. Dann würde er dem Gefühl, als habe er mit seiner Auseinandersetzung bisher noch nicht viel erreicht, einen auffallend starken Ausdruck gegeben haben. πάλιν ist zwar nicht gut bezeugt (DE Ambst.=text. ℵ^c boh. und K) und höchstwahrscheinlich Korrektur, könnte aber vielleicht eine Konjektur sein, durch die der Urtext wieder hergestellt wurde (so auch Cr.). Mit πάλιν würde P. sagen wollen, daß sie schon früher einmal — vielleicht in Antwort auf I 9 oder besser auf den Tränenbrief (vgl. 3_1 ff.) — dem P. vorgehalten haben, er suche „sich zu verteidigen". Bei dieser Lesart könnte das Sätzchen auch fragend gefaßt werden (Plr.).

Wie P. 3_1 auch hätte schreiben können: πάλιν δοκεῖτε ὅτι ἑαυτοὺς συνιστάνομεν, so hier: ἀρχόμεθα πάλιν ὑμῖν ἀπολογεῖσθαι; das Wort ἀπολογεῖσθαι findet sich in LXX nur Jer 12_1 38_6 II Mk 13_{26}, im N. T. außer Röm 2_{15} nur noch in den lukan. Schriften, später erst wieder bei den Apologeten und Mart. Polyk. 10_2.

Warum will P. nicht zugeben, daß er sich „verteidige"? Tatsächlich hat er doch eine Verteidigung geliefert, so namentlich V. 16–18, ebenso V. 11 ff. 11_{7-11}. Es liegt wohl ein gewisser Nachdruck auf ὑμῖν (Klr. Mr.=Hnr. u. a.). Eigentlich ist es für den Ap. und Pneumatiker ehrenrührig, daß er die ihm gegenüber ganz unzulässige Kritik der Kor. der Ehre einer Widerlegung würdigt und somit sie als Richter anerkennt, auf deren „Freisprechung" es ihm ankäme vgl. $I\,4_3$ 2_{15}. Möglicherweise hat aber ἀπολογούμεθα auch einen anrüchigen Sinn: sich verteidigen, sich rein zu waschen suchen, sein Auftreten beschönigen, mit sophistischen Mittelchen, die doch jeder Scharfsichtige sofort durchschaut, seine Unschuld „beweisen" wollen. Jedenfalls hängt dem Worte etwas Übles an: eine Verteidigung ist immer eine Rede, die ihre Aussagen den eigenen Interessen dienstbar macht und das eigene Wohl dem des Hörers vorsetzt.

Das zweite Sätzchen besagt nun, wie P. positiv seine Ausführungen beurteilt haben will: als Worte, die von Christus eingegeben sind und vor Gott[1] bestehen können (die selbe Wendung 2_{17}). Lag der Irrtum der den

[1] κατέναντι θεοῦ ist zu lesen wie 2_{17}; D K κατενώπιον τοῦ θ. ist wohl Korrektur, doch s. v. Soden I 1977. Parallelen zu κατενώπιον s. Eph 1_4 Kol 1_{22}; dieselbe Variante, ähnlich vertreten auch 2_{17}. Der Artikel bei θεοῦ ist sicher sekundär.

Kor. zugeschriebenen verkehrten Ansicht vor allem in ὑμῖν, dann will κατέναντι θ. betonen, daß er lediglich in dem Bewußtsein, Gott Rechenschaft ablegen zu müssen, geredet, also keinerlei selbstsüchtige Motive verfolgt und nicht der „Verteidigung" halber die Wahrheit gebeugt hat. Lag der Ton auf einem sophistisch verstandenen ἀπολογεῖσθαι, dann bezeugt er mit κατ. θ. wie mit ἐν X. die Wahrheit seiner Auseinandersetzung. Ist damit das Verhältnis zu Gott und zu Christus festgelegt, so erübrigt nur noch, die Abzweckung auf die Leser ins rechte Licht zu rücken: alles (was er geschrieben hat und schreiben wird) soll nichts anderem als ihrer Erbauung dienen (s. zu I 14 3 ff.). Sehr gut ist diese Antithese, wenn P. damit sagen will: zu einer Verteidigung seiner Person fühle er sich nicht veranlaßt; dann ist der ihm zugeschriebenen Position des Angeklagten das richtige Verhältnis des Zeugen und liebevollen (ἀγαπητοί 7 1) Erziehers entgegengestellt vgl. 10 8 13 10. Nur ihrer Erbauung dienten dann die vorangehenden Ausführungen, die seine ap. Würde, die Unbescholtenheit seines Charakters und seine liebevolle Gesinnung ins Licht setzten.

Mit **V. 20. 21**, einer Drohung mit einem Strafgericht über die unbußfertigen Kor., lenkt P. wieder zu dem V. 14 angemeldeten Besuch zurück.

Sein Brief wird also zum „Drohbrief" vgl. den (τύπος) ἀπειλητικός bei Demetr. de forma ep. 8: ὅταν μετ' ἐπιτάσεως φόβον τισὶν ἐμποιῶμεν ἐπὶ πεπραγμένοις ἢ πραχθησομένοις und die ἀπειλητικὴ ἐπιστολή des Proklus 9: εὖξαι πάσῃ ψυχῇ καὶ παντὶ σθένει, αὐτόθι μὴ παραγενώμεθα. εἰ γὰρ παραγενώμεθα, πολλῶν πειραθήσῃ κακῶν ὧν οὐκ ἤλπισάς ποτε δέξασθαι πεῖραν λήψεσθαι. Dies mußten auch die Kor. aus C herausfühlen!

Die Ankündigung, die wieder rhythmisch fein gegliedert ist, ist als Ausdruck seiner (durch πως etwas gemilderten) Befürchtung eingeführt vgl. 11 3. Der Anschluß mit γάρ frappiert zunächst. Offenbar umfaßt die „Erbauung" der Gemeinde auch ihre Erziehung, ihre Züchtigung, die Beseitigung ihrer Mängel, und der Gedanke ist zu ergänzen, daß sie in diesem Sinne der „Erbauung" dringend bedarf (Kühl u. a.). Sie zu fördern hat er den Brief geschrieben (V. 19); erreicht er damit seinen Zweck nicht, dann muß am Orte selbst ein Läuterungsgericht stattfinden. Der Gegenstand seiner Befürchtung wird nun in zwei Sätzen ausgedrückt, die weitgehend parallel gebaut sind:

V. 20	V. 21
μή πως ἐλθὼν	a μὴ πάλιν ἐλθόντος μου
οὐχ οἵους θέλω, εὕρῳ ὑμᾶς	ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς,
κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε,	b καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων
μήπως ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι.	c ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ᾗ ἔπραξαν.

a und b ist V. 20 in Andeutungen gegeben, in V. 21 genauer ausgeführt; b bezieht sich in beiden V. auf das Auftreten des P., wie denn beide Sätze in einen Lasterkatalog auslaufen (c), aber jede Wiederholung ist vermieden; P. erweist sich wieder als Meister in der Variation. In V. 20 gehört a und b enger zusammen: wir werden beiderseits aneinander keine Freude erleben, ich nicht an euch, und ihr nicht an mir; wieweit auch in V. 21 a und b einander ergänzen und erläutern, muß die Auslegung lehren.

Zu οὐχ οἵους θέλω, εὕρω ὑμᾶς vgl. 2 3 ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ ἀφ' ὧν ἔδει με χαίρειν. Der Zustand der Gemeinde ist also ähnlich wie zur Zeit des Tränenbriefs, wie denn beide Schreiben C und der Trbrf. dem Zwecke dienen, die Mißstände womöglich durch briefliche Mahnungen und Drohungen zu beseitigen. Das οἵους findet seine Erläuterung in den zwei Sündenkatalogen. κἀγὼ εὑρεθῶ κτλ. bezeichnet die Weise, wie P. naturgemäß auf den Zustand,

den er vorfindet, reagieren wird vgl. 13₂. Beachte den Chiasmus: θέλω εὕρω ... εὑρεθῶ ... θέλετε. Den Kommentar hierzu liefert (abgesehen von V. 21) 2₂: εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, καὶ τίς ... εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ, vgl. auch I 4₂₁. Im Gegensatz zu I 4₂₁ scheint hier keine Wahl mehr möglich; P. fürchtet mit dem Stocke kommen zu müssen, als τιμωρὸς καὶ κολαστής (Thph.).

Eine ähnliche Formulierung s. Seneca Ep. 35₃ utique si non tantum quem velis, sed qualem velis, videas; Matt I 4₂₇ οὐχ οἷα ἤθελεν τοιαῦτα γέγονεν τῷ Ἰσραήλ. Vgl. auch das Agraphon in der Form bei Klem. Al. quis div. salv. 40 ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς .., ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ. Auch P. kommt als Richter. — Zum doppelten Akk. bei εὑρίσκειν (οὐ τοιούτους . . ὑμᾶς, κἀγὼ τοιοῦτος . . .) vgl. im Aktiv 9₄ Mt 26₄₀ Apk 2₂ 3₂, im Passiv 5₃ 11₁₂ Gal 2₁₇ Phil 3₉ Apk 5₄ usw. Das οὐ ist die gewöhnliche Negation in einem mit μή πως eingeleiteten Satz vgl. Kol 2₈ Robertson Gr. 995, 1161. Der Dativ bei εὑρεθῶ ist mit δοκεῖν mit Dativ oder γνωσθῆναι mit Dativ (Lk 24₃₅) zu vergleichen.

Satzglied c gibt eine Ausmalung des unangenehmen Befundes (a), den P. erwartet. Das Sätzchen ist anakoluth; man ergänze ὦσιν oder εὑρεθῶσιν ἐν ὑμῖν oder dgl. vgl. I 3₃. Der (erste) Lasterkatalog[1] beschränkt sich auf das Thema „Streit", vgl. Gal 5₂₀ ... ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, Röm 1₂₉f. ... ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς, καταλάλους ... Kol 3₈ ὀργήν, θυμόν, Eph 4₃₁, I Petr 2₁, I Klem 35₅ (Variation zu Röm 1₂₉f.) usw. In den Sündenverzeichnissen der Zweiwegelehre Did 5 Barn 20 ist es kaum vertreten, doch vgl. Did 3₂. Die Aufzählung (8 Glieder) scheint zweigliedrig geformt zu sein. Über ζῆλος καὶ ἔρις[2] in Kor. hatte P. schon I 3₃ geklagt; hier erfahren wir von derartigen Zwistigkeiten in der Gemeinde ausschließlich aus diesem Lasterkatalog. Man wird die ganze Reihe zunächst auf allerlei häßliches Gezänk beziehen, wie es überall entsteht, wo Menschen zusammen leben, die der Geist und die Liebe noch nicht erneuert hat. Doch ist auch eine spezielle Beziehung auf die unbotmäßige Haltung eines großen Teils der Gemeinde zuzulassen, trotz des stereotypen Charakters dieses „Kataloges" und trotzdem sonst nirgends auf diese Auswirkung der Anfeindungen, die P. hier abwehrt, angespielt wird. θυμοί, ἐριθεῖαι, auch Gal 5₂₀ auf ἐ., ζ., folgend, ist von ἐ. ζ. nicht wesentlich verschieden: 'Ausbrüche von Zorn und Streitsucht' vgl. noch Röm 1₂₉ ἐριθείας, ἔριδος . .., Jak 3₁₄.₁₆ ζῆλος κ. ἐριθεία, weiter Röm 2₈ Phil 1₁₇, Ignat. ad Philad. 8₂ (voran geht μερισμὸς ... καὶ ὀργή). Die Umgebung von ἐριθεία zeigt auch hier deutlich, daß P. (wie die meisten griechischen Exegeten) das Wort, das im klass. Griechisch seiner Ableitung entsprechend ambitus bedeutet, als Synonym von ἔρις behandelt[3]; doch kann es auch hier die besondere Bedeutung 'Parteisucht' haben (Plural 'Parteiumtriebe, Rivalitätsstreitigkeiten'), wie ἀνερίθευτος in Dittb. Syll. 177₄₅ 'nicht parteisüchtig' heißen muß, vgl. M. M. Doc. 254, Ltzm. zu Röm 2₈. Burton Komm. Gal. zu 5₂₀.

Zu καταλαλιαί, ψιθυρισμοί vgl. Röm 1₂₉ (Adj.) und I Klem 35₅ (Subst.) 30₃. καταλαλιαί in LXX nur Sap 1₁₁, im N. T. noch I Petr 2₁, häufiger bei den ap. Vät. ψιθυρισμός 'Zischelei, Ohrenbläserei' (= διαβολή Thph.) im N. T. nur hier (wie ψ-της nur

[1] S. über Lasterkataloge Ltzm. im Hdb. Exk. zu Röm 1₃₁; v. Dobsch. Urchristl. Gemeinden 282ff., Dieterich Nekyia 173ff. Juncker Ethik d. P. II 98ff.

[2] So im Singular noch ℵ A boh. pesch. u. v. a., wogegen B W it. vg. sah. u. a. den Plural lesen. Was ursprünglich ist, ist schwer auszumachen, da der Plural Akkommodation an die Fortsetzung der Reihe, der Singular Angleichung an I 3₃ Röm 13₁₃ Gal 5₂₀ sein kann (so v. Sod.). Vielleicht ist ersteres doch wahrscheinlicher, also besser Singular zu lesen.

[3] So wohl auch Phil. Legat ad Caj. 68 p. 555 ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος.

Röm 1 29), weiter I Klem 30 3 35 5 (nach Röm 1 29); LXX hat es nur Ekkl. 10 11 im ursprünglichen Sinn: Geziſch (der Schlange); Plutarch gebraucht es öfter, aber wie es ſcheint nur im Sinn von Flüſtern, Zwitſchern; vgl. ψιθυρίζειν Pſ 40 8 Sir 21 28, ψίθυρος Sir 5 14. Ob P. hier an die gegen ihn ausgeſtreuten Verdächtigungen denkt, iſt unſicher. φυσιώσεις iſt bibliſches und urchriſtl. Hapax leg. Doch vgl. das Verb I 4 18 f. 5 2. Auch jetzt kann das Sichaufblaſen einiger Kor. mit der Abweſenheit des P. zuſammenhängen: ſie haben ſich unziemliche Urteile über ihn angemaßt und ſind zu P. in Oppoſition getreten. So haben φυσιώσ. zu ἀκαταστασίαι (seditiones vg.) geführt. Über ἀκ., das G Chryſ. auslaſſen, vgl. J. Weiß zu I 14 33; als Parallele kommt vor allem in Betracht Jk 3 16 ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκ., I Klem 3 3 ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος, ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκ., 14 1. Während es 6 5 vom Standpunkt des leidenden Teils gebraucht iſt, wird hier der Schuldige, der Urheber ins Auge gefaßt. Es wird ſomit erlaubt ſein, die Aufzählung auf die innere Lage der Gemeinde und ihr Verhältnis zu P. zu beziehen. So trefflich ſich damit die ganze Polemik unſeres Briefteils (C) reimt, insbeſondere auch die verſteckte Drohung 10 4—6, und ſo deutlich es auch hier wird, daß die Anfeindungen auch in der Gemeinde ſelbſt Wurzel gefaßt hatten, ſo unmöglich iſt es, die hier aufgezeigte Geſinnung mit der in A, insbeſondere 7 11 ff. bezeugten, zu vereinen: Wo ein voller Umſchlag zugunſten des P. eingetreten war, wo Unwillen, Furcht, Verlangen (ζῆλος im guten Sinn) uſw. kund geworden, wo allſeitiger Gehorſam getätigt worden war, da kann nicht gleichzeitig durch Streit, Verleumdung und Anmaßung der Frieden und die Eintracht geſtört ſein; ſelbſt wenn es ſich in C um eine beſtimmte Gruppe handelte, war eine Haltung wie ſie in A der Gemeinde nachgerühmt wird, ausgeſchloſſen. Aber ſelbſt dieſe Einſchränkung wäre unſtatthaft, da P. V. 20 f. die ganze Gemeinde anredet. Unſ. St. und dann ganz C iſt in einer Zeit geſchrieben, wo die Aktion des Titus entweder noch nicht eingeſetzt hatte oder wieder zu nichte zu werden drohte. Vortrefflich würde die Stimmungsſchilderung an unſ. St. auch auf die Zeit des Tränenbriefes paſſen. Dieſe Identifikation von C wird indes hier dadurch ausgeſchloſſen, daß P. damals ja den Titus ſandte, damit dieſer Ordnung ſchaffe, während er ſelbſt ſeine Reiſe auf beſſere Zeiten hinausſchob. Hier läßt er ſich durch ſeine Befürchtungen nicht davon abhalten, zu kommen und rechnet er damit, daß er ſelbſt das Strafgericht halten muß (ſ. noch zu 13 10).

V. 21, das zweite Glied der Erklärung, das das erſte erläutert und ergänzt, enthält für uns wieder einige exegetiſche Vexierfragen. Zunächſt iſt ſtrittig, ob πάλιν zu ἐλθόντος[1] (ſo die Gegner der Zwiſchenbeſuchhypoth.) oder zu ταπεινώσῃ gehört (Krenkel 200—206 Schm. Bchm. Plr. Gdt. u. v. a.), m. a. W. ob P. (1) eine Demütigung bei ſeiner Wiederkunft, oder (2) bei ſeinem Kommen eine erneute Demütigung, ähnlich der, die er bei dem Zwiſchenbeſuch erlebt hat, erwartet. Nun hat Krenkel gewiß gezeigt, daß P. ἐλθεῖν ſetzt, wo wir auch „wiederkommen" ſagen könnten vgl. 1 15. 23 2 3 I 4 18 f. 11 34 14 6 16 2 f. 12 uſw., aber an keiner der Stellen iſt das Moment des Wiederkommens betont, ſo daß man nicht einfach ſagen kann, P. drücke ‚wieder kommen' mit ἐλθεῖν aus. Dem entſpricht, daß man πάλιν ſeiner Stellung wegen unwillkürlich mit ἐλθεῖν verbindet; überdies führt es zu ταπειν. κτλ. gezogen, zu einer verkehrten Vorſtellung; denn keineswegs hat P. ſchon einmal eine Demütigung darin erlebt, daß er unbußfertige Sünder zur Buße veranlaßt hat, eher darin, daß er ſie nicht zur Einkehr zu bewegen vermochte. Die Zufügung des πάλιν zu ἐλθ. erklärt ſich wohl einfach aus dem Beſtreben, in der zweiten Zeile des parallelen Gefüges etwas zu variieren. Iſt dieſe Erklärung (1) richtig, dann entfällt uns ein wichtiges Moment in der üblichen Charakteriſierung des Zwiſchenbeſuches. Die Annahme ſelbſt bleibt

[1] Der Genitiv ἐλθόντος μου, trotz des folgenden με, iſt eine nicht ungewöhnliche Nachläſſigkeit im Stil vgl. Debr. § 423 2; ähnliches 4 18; das ἐλθόντα με in ℵ^{c} D^{c} und vielen K-Zeugen iſt Stilverbeſſerung.

unberührt, da πάλιν nicht = ‘zum zweiten Male’ ist. Was ist das nun aber für eine Demütigung[1], die P. für sich erwartet? Wenn die Zeilen in V. 20 und 21 einander entsprechen, ist sie in dem οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς eingeschlossen: wenn eine blühende Gemeinde der Stolz des Ap.s ist I 9₂, II 1₁₄, so hat der Befund von schweren Mißständen etwas Demütigendes für ihn; denn er ist verantwortlich für den Stand der Gemeinde und ein sittlicher Mangel ist ein Zeichen, daß er mit seiner Autorität nicht durchgegriffen hat. Es ist dann Gott selbst, der ihm diesen Fehlschlag zu Gemüte führt, oder vielmehr „sein“ Gott (vgl. I 1₄ Röm 1₈), wie P. sagt, um anzudeuten, daß er in solchen unerfreulichen Erfahrungen wohlgemeinte Fügungen seines väterlich über ihm waltenden Gottes erblickt. πρὸς ὑμᾶς bedeutet: bei euch oder besser: euch gegenüber, inbezug auf euch, in dem, was ich mit euch erlebe.

Man erwartet im zweiten Glied eine Erläuterung des κἀγὼ εὑρεθῶ V. 20, also eine Hindeutung auf das Strafgericht, mit dem P. nun auf den ihn demütigenden Befund in Kor. reagieren wird, oder eine Hindeutung auf die λύπη, in die er die Kor. versetzen muß 2₁ff. Aber πενθεῖν τινα ist immer ‘um jem. trauern’ (meist: um einen Toten, s. Pape u. aus LXX Gen 37₃₄f. Daniel Bel 40 I Makk 12₅₂ 13₂₆ Lk 23₂₈ D). Dann meint P. die trübe Stimmung, in die ihn die Unbußfertigkeit, die er in Kor. zu finden fürchtet, versetzen wird, und fällt das πενθήσω im Wesentlichen mit der Demütigung zusammen, die er erleben muß. Es ist die Trauer des Seelsorgers, des Erziehers über die Hartnäckigkeit und Harthörigkeit seiner Erziehungsbefohlenen 2₃. Verwandt ist dann I 5₂ . . . καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, wenngleich die da gemeinte oder vielmehr vermißte Trauer auch durch das Moment der Mitschuld bestimmt ist. Es ist auffällig, daß P. hier nicht droht, sondern nur von der Trauer, die Kor. ihm bereiten wird, spricht. Aber die Kor. werden doch deutlich verstanden haben, daß dann ein Strafgericht zu erwarten sei; vgl. I 5, wo deutlich gesagt ist, daß die Trauer alsbald eine Strafaktion auslösen muß. Dem entsprechend ist auch hier seine Äußerung so zu verstehen, daß er sich nicht mit passiver Trauer begnügen, sondern von seiner ap. Vollmacht Gebrauch machen wird vgl. 13₁₀. — πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων kann ungenaue Ausdrucksweise für πολλοὺς τοὺς προημαρτηκότας (oder οἳ προημαρτήκασιν) sein (so Ltzm. Bls.). Aber P. kann auch mit πολλοὺς τῶν . . . die, freilich recht bescheidene Hoffnung andeuten wollen, es werde ihm mit diesem Brief gelingen, einige wenigstens schon vor seiner Ankunft zur Buße zu bewegen (Kühl u. a.); dann ist zu καὶ μὴ μετανοησάντων zu ergänzen ‘auch nicht durch diesen Brief’. Nicht ausgeschlossen ist schließlich, die πολλοί als die hartgesottenen Sünder zu fassen, die auch durch sein persönliches Wort nicht zur Buße zu bewegen sind, und die P. dann würde exkommunizieren müssen (Klr., Hnr., Gdt.). Dann bekäme πενθήσω den Sinn: Trauer um die Exkommunizierten, die vielleicht als geistlich Tote vorgestellt wären. Aber der Vergleich mit I 5₂ff. macht erstgegebene Deutung (Trauer die Stimmung vor dem Strafgericht) wahrscheinlicher.

Die Bezeichnung προημαρτηκότες καὶ μὴ μετανοήσαντες für unbußfertige

[1] Ob ταπεινώσῃ (so ℵ A K usw.) oder ταπεινώσει (B D G P u. a.) zu lesen, ist nicht auszumachen, da P. ‘tapinosi’ diktiert hat (Ltzm.). Aber μὴ ταπεινώσει wird wohl Anpassung an καὶ πενθήσω sein. Auch ist möglich, daß μὴ ταπεινώσει als selbständiger Fragesatz gedacht war, wodurch aber der Parallelismus von V. 20, 21 zerstört werden würde. Also ist (gegen v. Sod.) der Konjunktiv ταπεινώσῃ zu setzen.

Sünder findet sich nur hier bei P. Ihr liegt die ursprüngliche Vorstellung zugrunde, daß μετάνοια für „frühere Sünden" geleistet wird, womit dann ein neues Leben „ohne Sünde" eröffnet wird; es ist ein fester Ausdruck für die „Bekehrung", normalerweise also die „Taufbekehrung"; vgl. Jos. Bell. I 24, 4 § 481 διδοὺς τῶν προημαρτημένων ἄφεσις εἰ πρὸς τὸ μέλλον ἀμείνους γένοιντο, Justin Apol. I 61 10 ἀφέσεως τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, Hermas Vis. II 2 4 III 5 5 Mand. IV 1 8. Das Wort μετανοεῖν hat P. merkwürdigerweise nur hier; sonst kommt es im N. T. nur Synopt., Apg und Apk vor; LXX haben es in ethischem Sinne nur Jes 46 8 f., Jer 8 6 Sir 17 24 48 15, dagegen sehr oft die Test. Patr. (s. Index). Das synonyme ἐπιστρέφειν hat P. häufiger, vgl. 3 16 (LXX) Gal 4 9 I Thess 1 9, aber an allen drei Stellen religiös, nicht ethisch angewendet. S. noch zu 7 9 f. u. vgl. Cremer-Kögel 10 770 f. Windisch, Taufe u. Sünde 150 f. u. ö., Norden Agnostos Theos 134 ff. Jäger in Gött. gel. Anz. 1913, 589 ff. — Beachte noch die feine Unterscheidung, die mit dem perfekt. προημαρτηκ. und dem aorist. μὴ μετανοήσ. angedeutet ist. Vgl. ähnlich I Petr 2 10 οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

Während der echte Fromme die Reue sofort auf die Sünde folgen läßt (vgl. Test. Asser 1 6 κἂν ἁμάρτῃ, εὐθὺς μετανοεῖ), tragen diese Sünder ihre Sünde schon lange unbereut und ungesühnt mit sich herum; sie zur Buße anzutreiben, ist die Hauptaufgabe des Ap. bei seinem bevorstehenden Besuch. Mit ἐπί an μετανοησ. angeschlossen[1], fügt P. auch hier eine Reihe von Sünden an, die aber kleiner ist als die erste und wie diese ein bestimmtes Gebiet befaßt, die auch sonst in den Lasterkatalogen neben anderen Sündenarten vielgenannten Sünden sexueller Unreinheit, vgl. vor allem Gal 5 19 π., ἀκ., ἀσέλγ. (an der Spitze der Aufzählung), Kol 3 5 π., ἀκ. = Eph 5 3, s. weiter I 5 11 6 9 f. Did 5 1 Mk 7 21 f. πορνεῖαι . . . ἀσέλγεια = Mt 15 19 I Petr 4 3.

ἀσέλγεια Ausschweifung, in LXX nur Sap 14 26 (μοιχεία κ. ἀσ.) und III Makk 2 26 vorkommend, bei P. noch Röm 13 13, weiter Test. Jud. 23 1, II Petr 2 2. 7. 18 Jud 4 Hermas Vis. III 7 2 II 2 2 Mand. XII 4 6; s. Nägeli S. 70 f., Ps.-Lucian Luc. vel asinus 38; M. M. Voc. 84. ἀκαθαρσία kann auch Befleckung mit Götzendienst einschließen vgl. 6 17 I 7 14 τέκνα . . . ἀκάθαρτα (sc. heidnisch) LXX passim. Doch ist hier sicher die Befleckung mit Lüsternheit und sexueller Unsittlichkeit gemeint s. Cremer-Kögel 10 549 f.

Überraschend ist nun aber die Wahl dieser Sündenklasse, da in C jedenfalls jede Andeutung fehlt, daß die unerfreulichen Zustände auch Laxheit auf sexuellem Gebiet umfassen. In A könnte höchstens die Mahnung 7 1 als ein Ruf zur Buße für diese Gruppe der προημαρτηκότες aufgefaßt werden[2]. Wir werden vielmehr abermals an die in I erörterten und gerügten Zustände erinnert (vgl. I 5 1–11 6 12–20), und möchten aus dieser Warnung schließen, daß P. mit jenen Ausführungen kein Gehör gefunden habe und noch immer auf die Buße dieser Libertiner warte, ja noch die Kombination machen, daß die gegen P. gerichtete Oppositionspartei auch einen ethischen Libertinismus umschließe.

Haben wir es mit Libertinisten zu tun, dann sind es Menschen, die trotz ihres Eintritts in die christliche Gemeinde sich noch nicht von sexueller Unreinheit bekehrt haben; dann ist es die erste Buße, die P. von ihnen erzwingen will und von einer eigentlichen „Buße nach der Taufe" ist keine Rede[3]. In jedem Fall sind diese Sünder

[1] S. Joel 2 13 Jona 3 10 4 3 Amos 7 3. 6 Or. Man. 7 Test. Juda 15 4 Philo de virt. 180 p. 406, Lucian de saltat. 84, Mc. Aurel VIII 2. 10. 53 ὁ μετανοῶν ἐφ' ἅπασι σχεδὸν οἷς πράσσει. Die Verbindung von μεταν. mit ἐπί ist also sehr geläufig. Zur Attraktion ἥ vgl. Mc. Aurel VIII 53 Apg 20 38, Robertson Gr. 716.

[2] Vgl. die Operationen Lisco's, der 12 11–19 hier herausnimmt und dafür 6 14–7 1 einsetzt. Hnr. findet dieses Zurückgreifen auf die Zustände in I nur erklärlich, wenn P. seit I (seit dem Gründungsbesuch) noch nicht wieder in Kor. war. Die Schwierigkeit liegt indes nicht in dem Zwischenbesuch, der feststeht, sondern in der erfolgreichen Aktion des Titus, die sich auf einen bestimmten Fall beschränkt haben muß und nur dafür μετάνοια erreicht hat.

[3] Insofern kann die Stelle auch nicht zur Widerlegung τῆς Νοβάτου ἀλαζονείας dienen (vgl. Cat. Thdt. Ambst.).

als Nochnichtbekehrte betrachtet, die ihr heidnisches Treiben (vgl. auch I Petr 4 1–4) auch nach dem Eintritt in die Gemeinde noch nicht abgelegt haben. Möglich, daß P. diese Skandala auch bei seinem Zwischenbesuche zur Sprache gebracht, aber nicht abzustellen vermocht hatte (vgl. τῇ ...).

Da V. 20 und 21 einen parall. membr. darstellen, ist nicht sicher zu sagen, ob P. mit beiden Aufzählungen dieselben oder verschiedene Gruppen und Menschen meint, und da die ganze Auslassung im stereotypen Stil einer Bußrede gehalten ist, darf man überhaupt die konkrete Anwendung nicht so genau durchführen. Die Aufzählung besagt nur, daß zwei Arten von Sünden (aus dem Sündenkatalog) noch immer in Kor. betrieben werden, Parteisucht und Libertinismus.

Bchm.s Vermutung, daß gerade der als sittlich lax charakterisierte Teil der Gemeinde am meisten den judaistischen Einflüsterungen und den dadurch hervorgerufenen Spaltungen zugänglich war, scheint mir sehr fragwürdig; vielmehr, wenn die Libertinisten zur Opposition gehörten, dann kann diese von Haus aus nicht judaistisch bestimmt gewesen sein (s. o. S. 23 ff.)

Auch V. 21 reimt sich nicht mit den hohen Lobsprüchen, die P. in A den Kor. erteilt; insbesondere hätte P. unmöglich die von Titus herbeigeführte μετάνοια so uneingeschränkt preisen können 7 9ff., wenn er gewußt hätte, daß ein sicher nicht unbeträchtlicher Teil der Gemeinde in sexueller Hinsicht noch immer hartnäckig μετάνοια verweigerte (vgl. auch Plr. z. St.), umso weniger als diese Unbußfertigkeit zugleich die Opposition gegen seine ap. Autorität einschloß. Im Tränenbrief könnte eine solche Warnung viel eher gestanden haben. Wenn C in eine etwas spätere Phase gehört als A B, dann ist anzunehmen, daß P. erst jetzt erfahren hat, daß die Libertinisten noch immer nicht ihre Haltung aufgegeben haben.

b) Zweite Ankündigung des bevorstehenden Besuchs, daran angeschlossen letzte Drohungen und Vermahnungen. 13 1–10.

Eine letzte Reihe von Vermahnungen wird durch einen erneuten Hinweis auf den bevorstehenden Besuch eingeleitet. Auch hier dominiert die Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Ap. und Gemeinde; die Vorwürfe, die dem Ap. gemacht sind, zittern in seinem Bewußtsein noch nach; allerlei Stichworte wie ‘Schwäche’ und ‘Kraft’ und namentlich ‘Bewährung’, ‘Erprobung’ kennzeichnen die Situation nach beiden Seiten. Noch einmal zeigt sich der Ap. in seiner ganzen Größe, in seiner Selbstlosigkeit, in seiner Erhabenheit über jedes kleinliche Gefühl. Die Bewährung der Kor. ist ihm Hauptsache, ist das Ziel, auf das er hinarbeitet. Daneben erwartet er, daß die Kor. auch seine Bewährung anerkennen werden, wenn er auch bereit ist, seine persönlichen Interessen den ihren zu opfern. Die fortgesetzte Hervorhebung der gegenseitigen Beziehungen, die Vergleichung des eigenen inneren Wesens mit dem der Gemeinde, das immerwährende Hinüberspringen von „uns“ zu „euch“ und von „euch“ zu „uns“ macht den besonderen Reiz dieses letzten kleinen Abschnittes aus, bietet aber auch dem Ausleger große Schwierigkeiten. Die Gedanken sind meist nur leicht hingeworfen und kaum existiert ein anderer Abschn. in unsr. Br., in dem soviel unentbehrliche Zwischengedanken unausgesprochen geblieben sind und wo ihre Erfassung soviel Mühe macht. Zwei Unterabschn. lassen sich unterscheiden: V. 1—4 erklärt P., wie er in Kor. aufzutreten gedenkt (wenn sie nicht rechtzeitig noch einlenken); V. 5—10 rät er ihnen dagegen an, eine ernsthafte Prüfung ihrer Stellung zu Christus vorzunehmen, und so ihm die Gelegenheit, seine ap. Straffunktion zu bewähren, zu entziehen.

V. 1—4 erste Gedankenreihe: der bevorstehende Besuch und das dann zu erwartende Auftreten des Ap.

V. 1a wiederholt die Ankündigung 12 14, aber in einfacherer und deutlicherer Form: hier ist das sicherste Zeugnis für den „Zwischenbesuch“ [1]. Die

[1] Die Handschr. zeigen die Neigung, den Satz an 12 14 anzugleichen: so durch

Umschreibung ‘dies dritte Mal komme ich nun wirklich’ (Scholten, Sick. u. a.) ist sprachlich unmöglich; dies „wirklich“ hätte ausgedrückt sein müssen, und die zu 12 14 angeführten Analogien beweisen, daß hier nur eine einfache Wiedergabe der Worte das Richtige ist: ‘jetzt komme ich zum dritten Male zu euch.’ Ebensowenig heißt ἔρχομαι hier ‘bin ich im Begriff’ oder ‘bin ich bereit zu kommen’ (Baur Tüb. theol. Jahrb. 1850, 153, Hilgenfeld Zeitsch. f. wiss. Theol. 1889, 11; Mr.-Hnr., White Hermath. 1903). Am allerwenigsten kann damit gesagt sein, daß er schon zweimal nur im Begriff war, zu kommen; auch dies Moment hätte besonders ausgedrückt sein müssen. S. weiter Schm. z. St., Krenkel Beiträge 187 ff. Daß ein „dritter“ Besuch eine besondere Bedeutung hat, nämlich die Entscheidung bringt, scheint **P. V. 1b** als echter Rabbine mit einem dann nach unseren Begriffen wenig glücklich gewählten „Spruche“ Dt 19 15 zu erläutern: „Mit der Aussage von zwei Zeugen oder von dreien soll jeder Fall entschieden werden“.

Der Wortlaut weicht nur wenig von LXX ab: LXX wiederholt noch einmal καὶ ἐπὶ στομ. vor τρ. μ. und setzt στήσεται für σταθ. Die Lucian'sche Redaktion der LXX hat den Text an II Kor angeglichen. Die paulin. Form berührt sich nahe mit der in Mt 18 16 ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα (vgl. auch Test. Abr. 90 ff.). P. und Mt. scheinen dieselbe Rezension gehabt zu haben; beide beziehen das Wort übrigens auf die Regelung der Kirchenzucht vgl. auch I Tim 5 19. Das ἤ des Mt. findet sich bei P. auch in ℵ vg. u. a., ebenso LXX Luc. (auch I Tim 5 19). Rabbinische Anwendungen und Erklärungen der Stelle s. Strack-Billerbeck I 790 f. Zu σταθήσεται vgl. Lk 11 18. ῥῆμα ist hier = πρᾶγμα.

Die nächstliegende Annahme ist — da das Zitat direkt auf die Ankündigung folgt — daß τρίτον und τριῶν einander entsprechen[1]. P. will also seinem dritten Besuch die Kraft und Bedeutung eines dritten Zeugnisses zuweisen: wie bei einer Gerichtsverhandlung der (zweite oder) dritte Zeuge den Ausschlag gibt und die Grundlage für den Spruch des Richters liefert, so soll der dritte Besuch des P. in Kor. die Entscheidung bringen, allen Streit schlichten, allen Widerspruch und alle Kritik dämpfen (so auch Bchm.). Die Anwendung ist dann natürlich sehr künstlich: nur das Motiv des „dreifachen gleichlautenden Zeugnisses“ bindet den Spruch und den Fall des Ap. zusammen; im übrigen fordert das Zitat gleichzeitiges Auftreten (zweier oder) dreier verschiedener Zeugen, während in der Anwendung ein und derselbe Zeuge dreimal hintereinander, aber in beträchtlichen Zeitabständen, dieselbe Aussage tut. Eine weitere Schwierigkeit ist die, daß die besonderen Mißstände und Konflikte, die dem zweiten Besuch und diesem Briefe die Signatur geben, beim Gründungsbesuch nicht vorhanden waren. Aber P. kann meinen, daß er Mahnungen und Warnungen allgemeiner Art, die, wenn sie Gehör gefunden hätten, die Verstimmung hätten verhindern können, schon bei seinem ersten Besuch hat laut werden lassen. Die Annahme ist umso berechtigter, als er ja zuletzt V. 12 20 f. den ganzen Zustand in Kor. auf das Herrschen bestimmter Laster zurückgeführt hat, die natürlich in seiner Missionspredigt von jeher einen festen Platz hatten vgl. I 6 9 f. Dazu kommt nun, daß P. ja nicht nur Zeuge, sondern auch Richter ist und daß seine drei „Zeugnisse“ eher drei von ihm geleiteten Gerichtsverhandlungen gleichen.

Zufügung von ἰδού (A ℵ² vg. u. a.), und durch Einsetzen von ἑτοίμως ἔχω ἔρχ. für ἔρχομαι A pesch. boh. (?).

[1] Cat. ταῖς παρουσίαις ἀντὶ μαρτύρων ἐχρήσατο.

All dieser Ungenauigkeiten wegen lösen viele Ausleger (Rück., Schl., Kühl, Menz., Bss. u. a.) den Spruch von V. 1a los und fassen ihn als Ankündigung eines regelrechten Gerichtsverfahrens mit Zeugenverhör, das P. in Kor. abhalten wolle. Aber es ist mir sehr fraglich, ob P. einen solchen Prozeß im Auge hatte: die Vergehen waren doch bekannt, die Strafe war festgelegt und die einzige offene Frage war nur die, ob die Kor. den Schaden noch rechtzeitig abtun würden (vgl. Mt 5 25 f.). Also bleiben wir bei der Deutung, die die drei Besuche den drei erforderlichen Zeugnissen gleichstellt. Sie ist künstlich, aber einem Rabbinenschüler wie P. wohl zuzutrauen.

Aber zeigt nun nicht V. 2 „ich habe voraus erklärt und erkläre voraus, wie bei meiner zweiten Anwesenheit und nun abwesend . . .", daß P. eine ganz andere Auslegung und Anwendung des Spruches im Sinne hat? Er wiederholt ein schon einmal gegebenes Zeugnis, oder legt ein mit einer früher gegebenen Erklärung gleichlautendes zweites Zeugnis ab; und der dritte Besuch ist nicht die dritte Zeugnisabgabe, sondern Inhalt und Gegenstand der vorher abgelegten Zeugnisse. Wäre das „die" Auslegung des Zitats, dann wäre der Spruch allerdings nicht der drei Besuche wegen gewählt, sondern wegen der zweimal erlassenen Drohungen, die als Zeugnisse gewertet wären. Diese Folgerung scheint mir indes nicht geboten. Entweder ist V. 2 ein neuer Einsatz, der mit dem Spruch, der ganz zu V. 1a gehört, nichts zu tun hat; oder P. gibt — nachdem er das Zitat zunächst der drei Besuche wegen gewählt hatte — ihm noch eine zweite Anwendung, bei der die Beziehungen etwas verschoben sind. προείρηκα und προλέγω umfassen jedenfalls zwei Erklärungen, aber nicht zwei Besuche: wenn ersteres etwa auf den Zwischenbesuch bezogen werden kann, so kann προλέγω nur Einleitung zu der nun folgenden Erklärung, also nur brieflich abgelegtes Zeugnis sein; ja, wenn keine nähere Erläuterung folgte, wäre es das natürlichste, auch προείρηκα als ein solches briefliches Zeugnis zu fassen, das dann im Zwischenbrief gestanden haben müßte (vgl. die ähnliche Drohung Gal 5 21!). Die folgenden Worte, die am besten als nähere Erklärung zu προείρ. κ. προλ. gezogen werden und zwar ὡς παρὼν (ptc. imperf.) τὸ δεύτ. zu προείρ. und καὶ ἀπὼν νῦν zu προλέγω (s. Schm.), verteilen indes unzweideutig die zwei Zeugnisse auf Zwischenbesuch und vorliegenden Brief. Da nämlich der zweite Besuch nach 13 1a eine geschichtliche Tatsache ist, so kann ὡς παρὼν τὸ δεύτερον nur den wirklich ausgeführten Besuch, keinen bloß vorgestellten Besuch bezeichnen (so Bauer, Bls., Sick. u. a.), noch weniger die gleichsam als Besuch vorgestellte Abfassung eines Briefes (so Golla 42, der dabei an 1 4 18–21 denkt; aber P. kann unmöglich einen früheren Brief einem (zweiten) Besuch gleichsetzen, wenn er die gegenwärtige Situation richtig mit ἀπών charakterisiert).

Auch aus sprachlich-stilistischen Gründen kann nicht übersetzt werden 'als ob ich zum zweiten Mal anwesend wäre, obschon ich jetzt abwesend bin' (Mr.-Hnr. Bls.); gewiß kann man sagen, man schreibe ὡς παρών (vgl. Liban (Pl.-Prokl.) charact. epist. Einl. p. 14 Weichert, p. 6 Hercher ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστιν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα. ἐρεῖ δέ τις ἐν αὐτῇ ὥσπερ παρών τις πρὸς παρόντα); aber die Vergleichung solchen Schreibens mit einem zweiten Besuch ist unnatürlich. ὡς ist hier also nicht 'als ob', sondern dient zur Einführung einer Erläuterung ('nämlich') und betont dann die Übereinstimmung des früher persönlich abgelegten mit dem jetzt brieflich gegebenen Zeugnisse vgl. 10 11. Wir vermissen freilich ein οὕτως vor καί (Gdt.); offenbar hat καί die Bedeutung von οὕτως καί[1].

Nun war und ist die Erklärung an „die, die früher gesündigt haben

[1] Der K-Text hat die Beziehung des ἀπὼν νῦν auf den vorliegenden Brief noch verdeutlicht durch Zufügung von γράφω.

und die übrigen alle" gerichtet. τ. προημαρτηκόσιν ist Wiederholung aus 12₂₁: καὶ μὴ μετανοήσασιν ist auch hier zu ergänzen; und auch hier ist an diejenigen Gemeindeglieder zu denken, die einmal die Spaltungen und die Auflehnung gegen den Ap. betreiben, sodann geschlechtlicher Vergehungen sich schuldig gemacht haben. Die Erklärung gilt auch den „übrigen allen", die nicht besonderer Sünden beschuldigt waren, weil sie wissen müssen, was P. mit den Sündern vorhat, und weil sie indirekt, etwa durch die Nachsicht, die sie übten, an dem sündigen Treiben mitschuldig sind vgl. I 5₁ff. Apk 2₂₄. Auch die frühere Warnung war also an beide Gruppen gerichtet und eine Verteilung (τ. προημαρτ. auf προείρηκα und τ. λοιπ. πᾶσιν auf προλέγω), wie Gdt. sie vornimmt, ist überflüssig. ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι ist dann der Wortlaut der Erklärung, die nun drohend zum zweitenmal abgelegt wird. Wie in 12₂₁ die Beziehung des πάλιν, so ist hier die von εἰς τὸ πάλιν umstritten; man kann lesen ‚wenn ich wieder komme ...' (Mr.-Hnr. u. a.) oder ‚... werde ich nicht wieder schonend vorgehen' (so die Meisten). Der Sinn bleibt übrigens beidemal derselbe. Denn auch bei erstgenannter Verbindung ist angedeutet, daß P. ein voriges Mal (offenbar beim zweiten Besuch) noch schonend aufgetreten ist. Stellung und Klang von εἰς τὸ πάλιν (vgl. dazu ἐς τὸ ὕστερον Thuc. II 20) machen es mir wahrscheinlich, daß die Verbindung mit οὐ φείσομαι beabsichtigt war; s. Krenkel 206ff. Wenn wir P. beim Worte nehmen dürfen, dann hat er also schon beim Zwischenbesuch die feierliche Erklärung abgelegt: das nächste Mal werde ich euch nicht wieder so schonen. Diese Drohung, mit der er Kor. verlassen haben wird, kann freilich auch als Beschönigung seines Mißerfolges aufgefaßt werden: er hat damals nicht durchgreifen können; er blieb κατὰ πρόσωπον ταπεινός (10₂), sein Auftreten machte einen kümmerlichen Eindruck; die Opposition samt dem Libertinismus blieb denn auch unerschüttert. Kann sein, daß P. noch eine andere Erklärung für sein Verhalten hatte; eine Aufklärung zur Widerlegung der ihm gemachten Vorhalte gibt er nirgends, weder hier noch K. 10. Nur für die Zukunft erklärt er hier, wie er es K. 10 auch schon getan hat, daß er bei seinem Besuch eine andere Haltung anzunehmen gedenkt. Was er mit dem οὐ φείσομαι meint, ist bereits 12₂₀f. angedeutet, vgl. auch 10₂ff., eine Strafpredigt, ein Strafgericht, eine feierliche Ausschließung der dann noch Widerspenstigen aus der Gemeinde (Plr.).

Diese enge Verbindung von Zwbrf. und C bzw. II Kor scheint wiederum die Hypothese Hsr.s zu begünstigen (vgl. bes. 1₂₃) und die späte Ansetzung von C zu bedrohen. Aber die Situation und die Politik in C ist der des Zwbrf.s doch nicht gleich. Damals kam P. eben nicht selbst, sondern schickte Titus mit dem Tränenbrief, um jener Bedingung, der Bekehrung der Gemeinde zur Verwirklichung zu helfen, d. h. um sich bei seinem nächsten Besuch ein strenges Auftreten zu ersparen. Er kann also in diesem Brief nicht gut mit seinem Besuch und mit rücksichtslosem Auftreten gedroht haben, da er selbst zu kommen weder beabsichtigte noch wünschte (s. noch zu 1₂₃). Ebenso unmöglich erscheint aber auch hier, daß C mit A gleichzeitig geschrieben und abgegangen sein sollte: dank des Erfolges, den Titus gehabt und gemeldet hat, war zur Zeit von A die Lage völlig verändert: Die Gemeinde hatte sich wieder unterworfen. Der Zweck, ihm einen bösen Besuch zu ersparen, war erreicht, die Schlappe des Zwischenbesuches wieder gut gemacht! P. kann nicht in demselben Schreiben die Ergebenheitserklärung der Gemeinde voll Enthusiasmus annehmen und darnach doch noch die einst in schwüler Lage abgebene Erklärung ‚das nächste Mal findet ihr keine Schonung' einfach wiederholen. Unzweideutig bezeugt uns. St. eine dritte Situation, die auf die Sache gesehen am meisten der Lage gleicht, aus der der Tränenbrief hervorging, nur daß P. nun entschlossen war, seinem Boten und seinem Briefe rasch selbst zu folgen. Daß er auf den zweiten Zwischenbrief (AB) nicht auch Bezug nimmt, hat

kein Bedenken, da in ihm ja keinerlei Drohungen stehen, im Gegenteil damals jeglicher Anlaß zu irgend welchen drohenden Ankündigungen weggefallen zu sein schien.

Zur Datierung des zweiten Besuchs. Da der vorliegende Brief IIC an dieser Stelle so eng mit dem Zwischenbesuch verknüpft erscheint, ist hier noch zu erwägen, ob dieser bei der von uns gemachten Voraussetzung, daß C später als AB geschrieben wurde, nicht besser zwischen die Abfassung von AB und C eingeschoben wird (so Drescher u. Bruston). Auch die Vertreter der Hsr.schen Hypothese (C = Zwbrf.) lassen ihn ja unserem Briefteil C unmittelbar vorausgehen. Für diese Anordnung (II AB — 2. Besuch — C) spricht weiter, daß nur in C ganz unzweideutige Anspielungen auf den zweiten Besuch vorliegen, während die Äußerungen in A (1 23 21) zur Not auf einen nicht ausgeführten Besuchsplan bezogen werden können (s. o. S. 75, 78), und daß P. in C sowohl über den vom Tränenbrief und von Titus bewirkten Umschwung, wie über seinen darauf reagierenden Freudenbrief (AB) sich vollkommen ausschweigt, was sich leichter erklärt, wenn er inzwischen in Kor. gewesen ist. Dagegen ist anzuführen 1), daß nach wahrscheinlicherer Exegese der zweite Besuch auch in A vorausgesetzt ist (s. o. z. d. St.), und 2), daß dann die Zwischenereignisse (zwischen AB und C) noch durch einen weiteren Faktor kompliziert werden würden: zu der nach Empfang von AB eingetretenen Reaktion und dem Eintreffen dieser Kunde bei P. käme nun noch eine Reise des P. nach Kor., die jedoch wegen der hartnäckigen Haltung der Opposition und dem Unvermögen des P. sie zu brechen, vorzeitig abgebrochen werden mußte. P. brauchte freilich nicht wieder bis nach Maz. zurückgereist zu sein, er könnte auch in Athen oder einem anderen Orte Achajas (der wegen 10 16 nur nicht auf der Luftlinie Kor.—Rom gelegen haben darf) geblieben sein, in der Erwartung, daß nun der neue Brief eine baldige Rückkehr mit Aussicht auf endliche Niederschlagung der Opposition ihm erlauben werde. In diesem Fall wäre der Besuch in die drei Monate Aufenthalt in Hellas (Apg 20 3) einzurechnen und erwüchsen der Chronologie keine weiteren Schwierigkeiten (so Drescher 102 ff.). Umso ernster ist die Vergrößerung der psychologischen Schwierigkeiten zu nehmen (vgl. Jülicher Einl. 85, Drescher 104 ff.): nicht nur, daß wir annehmen, daß unmittelbar nach der durch Titus bezeugten Wiederherstellung des Gehorsams in Kor. die Gegner aufs neue Einfluß gewannen (das läßt sich verständlich machen s. S. 17 f.); wir sollen auch glauben, daß P. selbst durch persönliches Auftreten die Opposition nicht niederzuringen vermochte, vielmehr nach seiner Abreise noch einmal einen geharnischten Strafbrief senden mußte. Unglaublich ist dieser Verlauf indes nicht. Daß P. durch seinen Besuch die Mißhelligkeiten verschlimmerte oder überhaupt die erneute Wendung zum Schlimmeren herbeiführte, brauchen wir nicht anzunehmen (aus 12 21 zu folgern, daß P. bei diesem Besuch eine völlige Niederlage erlitten habe, ist nicht nötig; s. o. S. 409). Es genügt die Voraussetzung, daß P. der Opposition eben noch nicht Herr wurde und daß sein wenig glückliches Auftreten der Kritik neuen Stoff lieferte. Ich halte daher die Anordnung: ‘AB — zweiter Besuch — C’ durchaus für eine mögliche Lösung der komplizierten Probleme; ihre Vorteile sind gewichtiger als die Schwierigkeiten, die ihr anhaften. Doch hat die Reihenfolge: ‘zweiter Besuch — Tränenbrief — IIAB — IIC’ als eine zweite Möglichkeit zu gelten. Auch sie hat ihre Vorteile und Nachteile. Für sie spricht, was gegen die andere Fixierung der Ereignisse angeführt wird; gegen sie 1), daß Zwbrf. und Abfassung von C zu weit auseinander fallen, und 2) daß P. in C gar nicht auf A zurückgreift, was doch zu erwarten wäre, wenn zwischen A und C nur die Rückkehr der Überbringer von A zu liegen kommt. Doch kann man sich 1) mit der Erwägung behelfen, daß ganz natürlich am Vorabend des dritten Besuchs die Erinnerung an den zweiten wieder lebendig wurde, zumal, wenn die Lage eine ähnliche war und 2) mit der Annahme, daß uns C nicht vollständig erhalten ist und daß in dem verloren gegangenen Teil auch Rückbeziehungen auf AB gestanden haben mögen.

V. 3 fügt dann P. nicht ohne leise Ironie hinzu, daß er mit dem schonungslosen Verfahren, wozu er entschlossen ist, ja nur einem Wunsche der Kor. selbst entspricht, und daß dies Verlangen der Kor. nach einem greifbaren Beweis seiner Beziehung zu Christus ihn zu seinem Entschluß bestimmt hat (ἐπεί[1]). Dabei ist dem καὶ τ. λοιπ. πᾶσ. zu entnehmen, daß das Verlangen und die ihm zugrundeliegende Kritik von einem sehr großen Teil der Gemeinde geteilt werden. Es bewährt sich, daß die Haltung der Gemeinde in C mit der in A unvereinbar ist. Wenn die Gemeinde den Tränenbrief annahm und sich durch ihn zur Buße bewegen ließ, dann erkannte sie die alte ap. Befugtheit des P. an. Jetzt vermißte sie (wieder) den Beweis, daß Christus wirklich in ihm spreche. δοκιμή (s. zu 2₉ 8₂) ist hier nämlich ein bestimmter konkreter Erweis seiner ap. ἐξουσία, nicht brieflich, sondern in persönlichem Auftreten zu geben. Der kraftvolle Ton des Zwischenbriefs genügte, imponierte den Kor. nicht mehr (10₂. ₁₀); beim Zwischenbesuch war P. die δοκιμή schuldig geblieben. Sie wollten den Erweis mit eigenen Augen sehen (vgl. die Zeichenforderung in den Evang.!). — Die Wendung, daß „Christus in ihm spricht", ist ein Korrelat zu dem „Sprechen in Christus", das P. schon in A (1₁₈f. 2₁₇) für sich in Anspruch genommen hatte. Während da der Ap. in das Kraftfluidum Christus eingetaucht vorgestellt ist, ist hier sein Ich ausgelöscht, und Christus als handelndes Subjekt in ihn eingegangen. Das „Sprechen" Christi in P. ist eine Funktion des in ihm „lebenden" Gal 2₂₀ oder in ihm „Gestalt" gewordenen Christus Gal 4₁₉ vgl. Eph 3₁₇, I 7₄₀, J. Weiß Urchr. 358ff. Ein Gegenstück s. Apg 16₁₆. Der Erweis solcher Inspiration kann nun entweder (1) in dem unmittelbaren Eindruck der Rede I 14₂₄f. Barn 16₁₀, oder (2), in besonderen Fällen, bei einer Voraussage, Drohung, Androhung, in der „Erfüllung" der Rede, oder (3) in einem nebenher gehenden, äußerlich wahrzunehmenden σημεῖον gesucht und gefunden werden vgl. zu 12₁₂ I 5₃ff. Mk 2₁₀f. Par. Joh 2₁₈f. In irgend einer Hinsicht hat P. die Kor. etwas vermissen lassen. Da der Erweis, den er erbringen will, unzweifelhaft in der machtvollen Durchführung eines Strafgerichts bestehen wird, so muß die Kritik ihren Anlaß darin haben, daß er es bisher noch nicht erreicht hatte, seine Autorität gegen die Opposition in diesem Sinne durchzusetzen (vgl. 10₁. ₁₀).

Ein unter 2 charakterisierter Erweis würde beiderseits gemeint sein, wenn man mit Hsr. u. a. den Zwischenfall mit I 5 kombinieren und darnach an die Auswirkung des Strafwunders denken könnte, die bisher ausgeblieben war und deren sichere Realisierung nun von P. in Aussicht gestellt wurde. Aber diese Kombination kommt für uns in Wegfall (vgl. o. S. 92). Wohl aber könnte, wenn es sich um renitente Sünder handelte, doch eine analoge Strafwunderhandlung in Aussicht genommen sein, vgl. Apg 13₉ff. —

In einem Relativsatz (vgl. Phil 2₆ff.) wird nun eine nähere Prädizierung dieses gewiß in P. redenden Christus gegeben, die dann V. 4 eine doppelte Erläuterung erhält. Das Ganze dient der persönlichen Apologie des Ap. Er fühlt sich mit Christus völlig solidarisch; wer ihn, den Ap., nicht versteht, kennt auch den Christus nicht (vgl. Joh 5₂₃: Vater und Sohn). Alle drei Sätzchen (V. 3b. 4a. 4b) sind auf dem Gegensatz ‚schwach — stark' aufgebaut

[1] V. 4 ist Motivierung zu 3 und nicht Vordersatz zu 5. Für ἐπεί hat G das synonyme ὅτι. Rätselhaft ist das ἤ der Kirchenväter, der vg. und anderen Lateiner und das εἰ einiger Griechen. ἤ . . .; entspricht auf keinen Fall dem logischen Verhältnis von V. 3 und 2.

(vgl. 12$_{10}$); nur die Ausführung variiert: V. 3b erkennt P. den Kor. nur Stärke zu; V. 4a unterscheidet er (bei Christus) eine Periode der Schwäche und eine Periode der Stärke, und V. 4b scheint er (für sich) Schwäche und Stärke gleichzeitig anzuerkennen.

Es frappiert zunächst, daß P. in diesem Zusammenhang betont, daß Christus bei den Kor. nicht schwach, sondern stark ist; das scheint doch gerade deren eigene selbstbewußte Behauptung zu sein (Christus in uns stark — in dir schwach), die P. sonst tadelt, vgl. I 4$_{6}$ff. Vermutlich bezieht er sich auch wirklich auf eine Äußerung der Kor. und ist V. 3 Zitat: die Kritik an P. verband sich mit der selbstbewußten Behauptung, daß bei ihnen Christi Gegenwart sich durch Stärke erweise. Wir haben dann entweder ein 'wie ihr sagt' zu ergänzen und dazu vielleicht einen ironischen Ton hineinzulegen (vgl. I 4$_{8}$ff.); oder P. nimmt die kor. Selbstbeurteilung auf, weil sie ja den normalen Christenstand darstellt, vielleicht auch weil er dabei seine ap. Vermittlung voraussetzt (der Chr. in Kor. ist der in P. sprechende Chr.; wenn sie Chr. haben, haben sie das ihm zu danken), vgl. 8$_{7}$ I 1$_{4}$ff. — Zur chiastischen Stellung des 'euch' vgl. 12$_{20}$. Über δυνατεῖν vgl. zu 9$_{8}$.

Die erste Erläuterung (καὶ γάρ = denn wirklich, vgl. 3$_{10}$ 5$_{2.4}$) **V. 4a** führt vom Christus „in" uns zum Christus „vor" uns und zwar wird wieder (wie 8$_{9}$ Röm 1$_{3}$f. Phil 2$_{7-11}$) auf den Gegensatz zwischen den zwei Phasen des Menschseins und der Erhöhung angespielt[1]. Die Antithese 'gekreuzigt in Schwachheit, aber lebend (auferweckt) auf Grund der Kraft Gottes' wird eine schon dem P. geläufige christologische Formel gewesen sein, die dazu diente, das Ärgernis des Kreuzes für die Gläubigen aufzuheben (vgl. noch I 1$_{23}$f. $_{30}$ Hebr 2$_{9}$f. Ignat. Eph. 7$_{2}$ πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής). Sehr stark betont die Formel in beiden Gliedern die Abhängigkeit Christi von Gott. Die Schwachheit ist in erster Linie physisch gemeint, wie noch Theoph., weil Viele sich an der Wendung ärgerten, beruhigend hinzufügt (vgl. Mk 15$_{31}$ Par. und den Gebrauch von ἀσθένεια in uns. Br.). ζῇ bezeichnet das ewige Leben, das Christus seit der Auferweckung besitzt (Röm 6$_{4.9}$f.) und das von einer ständigen Einwirkung der erstmalig und grundlegend bei der Auferstehung betätigten „Kraft Gottes" abgeleitet zu sein scheint, vgl. Röm 1$_{4}$ Eph. 1$_{19}$f. Jedenfalls schließt das „Leben" Christi alle Erweise des lebendigen Christus ein: so ist Christi δυνατεῖν ἐν ὑμῖν ein Ausfluß (καὶ γάρ) seines ζῆν ἐκ δυνάμεως θεοῦ; und daraus erklärt sich der Parallelismus zwischen dem Lebensstand der Kor. und dem Christi. Die δύναμις θεοῦ als Ursache der Auferweckung wie I 6$_{14}$ Röm 1$_{4}$ (Hebr 7$_{16}$) Mk 12$_{24}$ Par. (Röm 6$_{4}$ dafür δόξα).

Schm.s Erklärung, 'die Kraft des erhöhten Christus, durch P. Straftaten zu verrichten, dürfe nicht deshalb bezweifelt werden, weil Chr. infolge des Mangels solcher Kraft gekreuzigt worden sei', scheint mir zu künstlich; wie konnte zwischen der Kreuzigung Christi und dem zeitweisen Energiemangel bei P. eine Parallele gezogen werden? Auch Schl.s Voraussetzung, das Ärgernis des Kreuzes werde auch jetzt noch in Kor. gefühlt (Kor. Theol. 88) scheint mir gesucht; von der Schwachheit Christi spricht P. nur, weil man seine eigene Schwachheit mißversteht.

V. 4b betont nun aber noch, daß derselbe Parallelismus auch für den Ap. Geltung hat: die eigene Erfahrung bestätigt das christologische Kerygma und macht es begreiflich (καὶ γάρ). Die Ausführung schließt enger an das V. 3 gezeichnete Vorbild Christi an, insofern die Schwachheit nicht negiert, sondern im Sinne von 12$_{9}$f. neben der Kraft anerkannt wird, nur daß bei

[1] In vielen Hdschr. und Übersetz. (A, Korr. in ℵ und D E L usw., vg. pesch. got usw.) ist noch εἰ zu καὶ γάρ gefügt, also ein Vordersatz geschaffen. v. Sod. behandelt das εἰ I 1999 als Korrektur, im Text als möglichen Urtext; auch Bchm. hält es für echt.

dem Ap. beide Zustände gleichzeitig bestehen. So kommt die schon zu 4 14 erläuterte Verbindung zwischen dem Erlebnis Christi und unserem Erlebnis in V. 4b voller zum Ausdruck als V. 3b. 4a. Der Satz kann auf alle Christen bezogen werden, doch denkt P. in erster Linie an sich und seine Berufsgenossen, und wie εἰς ὑμᾶς zeigt, am wenigsten an die Kor.: wie 4 12 und I 4 8 ff. hat es den Anschein, als ob die Kor. nur die Kraft und das Leben kennten. Die Entsprechungen sind deutlich und adäquat. Die Paradoxie, daß wir „in Christo" schwach sein können, erklärt sich aus dem Todesleiden Christi, durch das auch wir hindurchmüssen, vgl. zu 1 5 und 4 10 ff. Dabei ist an das ganze Bild, das P. 11 23 ff. von sich entrollt hat, gedacht und das gelegentliche schwächliche Auftreten (10 2. 10) wohl mit einzurechnen. Auch nach 12 9 f. ist P. „schwach", ehe er Christi Kraft erlebt und sofern seine eigene menschliche Natur in Betracht kommt. Dementsprechend ist auch unser „Leben" ganz dem Leben Christi analog und davon abhängig. Schwierig ist das Futurum ζήσομεν (Var. ζησόμεθα nur von ED^{3}KL u. and. K-Zeugen geboten, seltsamerweise von v. Soden u. Vogels in den Text erhoben). Wie in den verwandten Stellen Röm 6 4. 5 ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, so ist nämlich auch hier nicht ganz deutlich, ob das aus der Leidensgemeinschaft schon jetzt sich entfaltende Leben oder die künftige Auferstehung gemeint ist: man erwartet erstere Beziehung (wegen V. 3b und 4a ζῇ), aber ζήσομεν σὺν αὐτῷ erinnert sehr an 4 14 καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ oder I Thess 4 14 .. ἄξει σὺν αὐτῷ. Doch sichert der Zusatz εἰς ὑμᾶς die Beziehung auf die Gegenwart; dann ist ζήσομεν ein Futurum der logischen Folge wie wahrscheinlich auch Röm 6 5, oder es bezieht sich auf die immer höher hinaufführende Entwicklung der Lebenskräfte, vgl. 4 10 ff., oder auch auf den ja jetzt bevorstehenden Erweis apostolischer Kraft in Kor. σὺν αὐτῷ bezeichnet also die ständige Gemeinschaft mit Christus, die das Leben des P. trägt, vgl. I Thess 5 10. Mit ἐκ δυνάμεως wird auch die geistige Auferstehung des Ap. für ein Werk Gottes erklärt — die δύναμις Χριστοῦ 12 9 ist also in Wahrheit eine δύν. θεοῦ. Die Wendung εἰς ὑμᾶς endlich (die in BD^{c}E Chrys. arm. r weggelassen ist, vielleicht weil man den Satz auf die Auferstehung bezog und darum den Zusatz für störend hielt) 'gegen euch, euch gegenüber' (vgl. 13 3b 15. 11 u. ö.), leitet zu V. 2 f. zurück. Das Leben mit Christus ist die Basis für die Inspiration durch Chr., deren Erweis die Kor. verlangen, und deren Wirklichkeit sie denn auch erfahren sollen. P. betont also auch hier, daß was ihm geschenkt ist, auch auf die Gemeinden berechnet ist, vgl. 1 6 4 12. Hier hat εἰς ὑμᾶς freilich einen mehr drohenden Klang: wenn die Sünder sich nicht bekehren, wird das Christus-Leben, an dem P. teil hat, in richtender und strafender Gewalt sich kundtun.

Für ἐν αὐτῷ haben ℵAG boh. (nicht sah.) pesch. σὺν αὐτῷ in Angleichung an die folgende Zeile, umgekehrt D* u. einige Lat. in dieser ἐν für σύν. In D*E* d e g ist εἰς ὑμᾶς irrig mit V. 5 verbunden.

V. 5—10 zweite Gedankenreihe: P. mahnt die Gemeinde zur Selbstprüfung, in der freilich nicht ganz sicheren Hoffnung, daß dadurch ihr Christentum sich als echt erweise und ihm ein Strafgericht bei seinem Besuch erspart bleibe.

V. 5a setzt mit zwei Imperativen ein, den einzigen vermahnenden Imperativen in C. Die Aufforderung zur Selbstprüfung schließt einerseits an die Drohung οὐ φείσομαι V. 2 an und ist andrerseits eine Antithese zu dem V. 3 angedeuteten Verlangen der Kor. nach einer Erprobung des Ap. — ἑαυτούς

(= ὑμᾶς αὐτούς s. zu 4 5) ist darum mit Nachdruck vorangestellt: um euren Christenstand handelt es sich, nicht um den meinen[1]. ‘Ihr – nicht ich’ ist das Motto, dem die ganze Gedankenreihe V. 5 – 10 unterstellt ist; daß sie sich selbst prüfen sollten, statt P. die Prüfung vornehmen zu lassen (Schm.), ist nicht gemeint (dann hätte noch αὐτοί hinzugesetzt sein müssen). πειράζειν ist hier: auf die Probe stellen, untersuchen, prüfen, vgl. Apk 2 2, also beinahe Synonymon von δοκιμάζειν (vgl. zu 8 8. 22 I 11 28, zu I Thess 2 4), das hier seine ursprüngliche Bedeutung prüfen (nicht erproben) hat, vgl. Ps 25(26) 2 δοκίμασόν με, Κύριε, καὶ πείρασόν με, Eph 5 10 I Joh 4 1 Lk 14 19 12 56. Zum Stil vgl. Ex 17 7 καὶ διὰ τὸ πειράζειν Κύριον, λέγοντας· εἰ ἔστιν Κύριος ἐν ἡμῖν ἢ οὔ. εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει ist eine Umschreibung des echten Christenstandes: εἶναι ἐν τ. πίστει = στήκειν τῇ π. 1 24 (s. z. St.) I 16 13, vgl. Kol 1 23, und πίστις ist hier die dauernde Grundstimmung und Lebenshaltung des Christen, die auf der Lebensgemeinschaft mit Christus beruht, vgl. V. 5 ‘J. Chr. in euch’, Gal 2 20 Eph 3 17, und zu 5 7. Der Glaubensstand der Kor., den P. 1 24 für gesichert erklärte, so daß ein Zugreifen von seiner Seite überflüssig sei, wird hier in Zweifel gezogen; an sich ist solch ein Widerspruch in einem Brief erträglich (gegen Plr.); aber da die Aussage 1 24 doch für die günstige Gesamtbeurteilung der Gemeinde in A bezeichnend ist, so ergibt sich auch aus dieser geringfügigen Differenz die Unvereinbarkeit von A und C. An die ganze Gemeinde richtet P. die Mahnung; sie ist für die noch immer sich geltend machende Opposition, für den Einfluß seiner Gegner und für den Libertinismus verantwortlich; sie muß die „Sünder“ zur Buße auffordern und die Hartnäckigen ausschließen; daß jeder Einzelne bei sich selbst einkehre, ist wohl auch mit gemeint.

Die nun folgende Frage **V. 5b** ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε erinnert an das ἢ οὐκ οἴδατε, womit P. 16 2. 9. 16. 19 an feste Sätze der christlichen Lehre erinnert, die die Kor. scheinbar vergessen haben (vgl. J. Weiß z. d. St.), genauer an 13 16 (!): Wie an dies. St. der Geistbesitz in Frage steht, so an uns. St. die persönliche Gemeinschaft mit Christus (Christus in sich haben ist = im Glauben stehen, eigentlich eine noch tiefere, nämlich mystische Verbindung mit Christus haben). Die Frage will also wohl der Erwartung Ausdruck geben, daß die Gemeinde, wenn sie an die Selbstprüfung geht, wie es nicht anders sein kann, ihr Christentum als echt befindet (vgl. Bchm.). Daß P. mit der Frage meinte ‘scheut ihr etwa die Prüfung, weil ihr ein ungünstiges Ergebnis fürchtet’ (Kühl), ist weniger wahrscheinlich, da erst mit εἰ μήτι äd. diese Möglichkeit ins Auge gefaßt wird. Wieder könnte ’I. X. ἐν ὑμῖν (wie V. 3b) ein Zitat sein, eine Anspielung auf ein selbstsicheres Urteil, das die Kor. über sich selbst gefällt hatten: ’I. X. ἐν ἡμῖν. P. wollte sie dann daran erinnern, daß nach ihrem Selbstzeugnis J. Chr. in ihrer Mitte sei, also die Selbstprüfung gut ausfallen müsse.

Zu ἐπιγινωσκ. vgl. Mt 7 16 ἀπὸ τῶν καρπῶν . . ἐπιγνώσεσθε αὐτούς, Apg 4 13 ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ ’Ιησοῦ ἦσαν. Die Überlieferung variiert zwischen ’I. X. (BDKL pesch. u. a.) und X. ’I. (ℵAGP vg. boh. sah. Ambst. u. a.); v. Sod. hält ersteres für K-Text und hat darum X. ’I. im Text; was ursprünglich ist, ist hier kaum auszumachen. Dagegen ist ἐστίν, das in ℵA, vielen W- und K-Zeugen zugefügt ist, trotz v. Sod. und Dog. mit BD*δ 48 zu streichen.

[1] Gute Parallelen Mc. Aurel. X 37 σεαυτὸν πρῶτον ἐξέταζε und das delphische γνῶθι σεαυτόν. Das ἑαυτ. δοκιμ. fehlt in A.

Wie wenig freilich aller Zweifel in ihm erloschen, wie nötig eine Selbstprüfung ist und wie P. frei von jeder Selbsttäuschung ist, deutet das angehängte εἰ μήτι[1] ἀδόκιμοί ἐστε an ‘ihr müßtet denn unbewährt sein’, d. i. die Probe nicht bestehen, womit er sagen will, daß doch auch ernstlich mit dem (zunächst nicht erwarteten) entgegengesetzten Ausgang der Prüfung gerechnet werden muß. ἀδόκιμος ist ‘unecht, unerprobt’, vgl. I 9 27 (J. Weiß z. St.), Röm 1 28 II Tim 3 8 Ignat. ad Trall. 12 3, Epict. IV 5 17; der ἀδόκ. ist der, der bei einer Prüfung, auch bei Selbstprüfung, nicht besteht, vgl. auch 10 8. Sollten die Kor. ἀδ. sein, dann wäre ihr „Glaube“ unecht und Christus nicht bei ihnen, vgl. II Tim 3 8 ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν.

Damit gibt P. noch einmal den Befürchtungen Ausdruck, die er schon 11 2 angedeutet hatte. Daß wir auf diese St. verweisen dürfen, zeigt auch die Bemerkung 11 4 über die Geduld der Kor. gegenüber der Lehrtätigkeit der Gegner: wenn wirklich das Christentum der Kor. sich als unecht erweisen sollte, dann wäre das dem Einfluß der Pseudoapostel zuzuschreiben. Die Warnung an uns. St. scheint also auch die Frage zu enthalten: wie stehts mit dem glaubenzerstörenden Einfluß der Falschlehrer bei euch? Allerdings wird hier an die Rivalen mit keiner Silbe mehr gerührt. C ist eben viel mehr an die Gemeinde als an die Opposition und die Gegner gerichtet. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei der von P. angedeuteten Gefahr ihr etwaiger Einfluß mit im Spiele ist. Dann ist die Warnung, die wir bei 11 4 vermissen (s. o. S. 328 f., vgl. auch S. 343 f. zu 11 15) hier sozusagen nachgeholt.

In **V. 6** frappiert uns, daß P. nicht die Hoffnung ausspricht, sie würden trotz aller berechtigten Befürchtung, wie sie zuletzt zum Ausdruck gelangt ist, ihre eigene Erprobtheit erkennen, sondern mit einem Mal seine Erprobung einsetzt, als ob er sagen wollte: εἰ δὲ ὑμεῖς ἀδόκιμοι γεγόνατε, ἀλλ᾽ οὐχ ἡμεῖς. Der Satz ist ganz im Stil von 1 13 f. gehalten: ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε κτλ., doch klingt er hier fast wie eine Drohung, vgl. V. 2 b, namentlich dann, wenn γνώσεσθε auf die Zukunft und zwar auf den Besuch geht, wo P. nach V. 2 f. ja den Erweis seines Aposteltums zu erbringen entschlossen ist[2]; daß mit γν. das Resultat näherer Überlegung bezeichnet sein sollte, die die Kor. sofort anstellen sollen, so daß der V. 2 f. in Aussicht genommene Erweis für sie nicht mehr erforderlich sein würde, ist in diesem Zusammenhang weniger wahrscheinlich, da dann die Kor. ausdrücklich hätten aufgefordert werden müssen, seinen Gehalt jetzt einmal zu prüfen. Als Drohung paßt V. 6 viel besser vor V. 5. Steht es hier zu recht, dann hat man zu ergänzen: ‘wenn ihr wirklich unecht sein solltet, dann hoffe ich, daß ihr dann wenigstens unsere Echtheit erkennen werdet, und daß diese Erkenntnis auch euch zur Umkehr führen wird.’

Macht V. 6, mit der letzten Bemerkung in V. 5 verglichen, zunächst den Eindruck, als wollte P. sagen: mag eure δοκιμή zweifelhaft sein, die meine ist nicht zu leugnen — so lehrt **V. 7**, daß P. im Gegenteil bereit ist, auf seine δοκιμή zu verzichten, wenn nur die Kor. auf dem guten Wege erfunden und bewahrt werden. εὐχόμεθα[3] δέ knüpft also an ἐλπίζω δέ an: wichtiger als diese Hoffnung ist der Gegenstand meines Gebets, der euer Heil betrifft. Die

[1] Zu εἰ μήτι I 7 5, vgl. Debr. § 376; synonym ist ἐκτὸς εἰ μή 11 5 2.

[2] Thdt. ἀπειλητικῶς τοῦτο τέθεικεν, ὡς μέλλων αὐτοῖς τῆς πνευματικῆς δυνάμεως παρέχειν ἀπόδειξιν.

[3] Dafür K εὔχομαι, vgl. III Joh 2; es ist Anpassung an ἐλπίζω. Zu der Verbindung mit πρὸς τ. θ. vgl. Ex 8 8 Num 11 2 IV Reg 20 2 Job 22 27 II Makk 15 27 9 13. εὔχεσθαι ist im N. T. sehr selten, bei P. noch Röm 9 3, s. noch Apg 26 29 27 29, weiter III Joh 2; προσεύχεσθαι ist viel häufiger.

Formulierung der Bitte ist überraschend allgemein gehalten. Die Bitte selbst μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν ist wieder zweier Deutungen fähig: entweder (1) ist Gott als Subjekt gedacht (‘euch nichts Schlimmes anzutun’) oder (2) ὑμᾶς (‘daß ihr nichts Böses tun möget’). Eine dritte Variation (‘wir’ das Subjekt; ‘euch nichts Böses antun zu müssen’ der Gegenstand der Bitte, vgl. V. 2) wäre wohl anders ausgedrückt worden. Im ersteren Fall bäte P. um Abwendung etwaiger Strafen, vgl. I 11 31 f., die die Kor. vielleicht nötig hätten, um zur Selbsterkenntnis durchzudringen; aber ποιῆσαι κακόν wäre doch ein seltsamer Ausdruck für eine von Gott zu verhängende Züchtigungsstrafe. Gegen Auslegung (2), die etwa der 6. Bitte des Vaterunsers entspräche (bewahre sie vor der Sünde) läßt sich anführen, daß der Ausdruck ‘nichts Böses tun’ recht allgemein gehalten, matt, ja eigentlich wenig treffend ist, da nach 11 20 f. viele Kor. Böses getan haben und jetzt μετάνοια zeigen müssen und darnach das Böse nicht mehr tun sollen. Aber das folgende ἀλλ’ ἵνα τὸ καλὸν ποιῆτε zeigt, daß diese Erklärung (2) doch zu wählen ist (εὔχεσθαι ist dann mit acc. c. inf. verbunden wie Apg 26 29). Im ganzen Abschn. bedient sich P. allgemeiner Ausdrücke, die das, was er in concreto meint, nur ganz unbestimmt umschreiben, vgl. noch ‘Erprobung’, ‘unerprobt’, ‘im Glauben stehen’, ‘die Wahrheit’. Gemeint ist mit der negativen Wendung: keine Torheit begehen, die Bestrafung der Sünder nicht unterlassen, mit der positiven: das Rechte tun, wie es in den Mahnungen und Warnungen des Ap. ausgedrückt ist (s. noch Chrys. z. St.).

Mit οὐχ ἵνα .. ἀλλ’ ἵνα deckt P. die Gesinnung auf, die ihn bei den im Vorangehenden geäußerten Wünschen leitet, unter Abweisung einer möglichen Unterschiebung. Bezieht man das Sätzchen ausschließlich auf den Gegenstand seiner Bitte, dann wendet es sich gegen den Verdacht, er wünsche vor allem eine Rechtfertigung seiner Person, vgl. V. 6, und ziele bei dem Gebet um Bewahrung der Gemeinde vor Bösem auf den Ruhm, den er als ihr Leiter und Erzieher dann davontrage (vgl. 1 14 3 2 11 2 I 11 2 Phil 2 16 I Thess 2 19 f.). Es ist aber auch möglich, die Negation (οὐχ ἵνα) mit der V. 6 zum Ausdruck gebrachten Hoffnung zu verbinden; P. sagt sich dann wieder von ihr los — er verzichtet auf einen Erweis seiner Tüchtigkeit, wie denn schon sein Gebet V. 7 sich darauf richtet, daß ihm die Kor. den Anlaß, seine ap. Macht zu zeigen, nicht bieten möchten. Dann würden V. 6 f. zwei parallele Antithesen bilden (ἐλπίζω .. εὔχομαι δὲ und οὐχ’ ἵνα .. ἀλλ’ ἵνα), deren Glieder einander entsprechen. Diese zweite Erklärung ist besser und sie fügt sich auch besser an die positive Aussage mit ihren zwei Gliedern an: ‘ihr sollt das Rechte tun — darum bitten wir ja —, dann entgeht uns freilich die Möglichkeit, unsere Kraft zu zeigen und bleiben wir „unerprobt“; aber diese „Erwartung“ (V. 6) geben wir gerne preis um euretwillen’.

Das positive τὸ καλὸν ποιεῖν (vgl. Gal 6 10) ist treffender als die Litotes μὴ ποιεῖν κακόν: das Rechte ist Gehorsam gegen Gottes Willen, vielleicht speziell die vom Ap. geforderte μετάνοια, mit der Folge, daß sie als δόκιμοι erfunden werden[1], die Ap. dagegen ἀδόκιμοι bleiben. Anders als Jona, der über die Wirkung seiner Bußpredigt mißvergnügt war, will P. in echter ap. Selbstverleugnung gern auf den V. 2 verlangten Erweis seiner ap. Würde verzichten (vgl. 4 12 Röm 9 3). Ein großes Opfer hätte er dann freilich auch nicht zu bringen, da bei einer Bekehrung der Gemeinde zum „Guten“ auch

[1] Zu δόκιμοι φανῶμεν vgl. I 11 19 und J. Weiß z. St., II Tim 2 15 Jak 1 12 Röm 14 18 16 10.

ihre Haltung gegen ihn sich ändern würde. Daß P. diese Folge schon ins Auge gefaßt hat, ist freilich im Text nicht angedeutet.

Während V. 9 die Gedanken von V. 8 weiterführt, stellt **V. 8** eine Gnome dar, die sicher nicht erst in diesem Zusammenhang geprägt ist, und deren Beziehung dazu nicht sofort einleuchtet: 'wir können nichts gegen die Wahrheit (tun), sie nicht bekämpfen, sie nicht hintanzuhalten suchen, sondern (nur) für die Wahrheit (arbeiten); wir können nicht Gegner, sondern nur Mitkämpfer, Bundesgenossen der Wahrheit sein'.

Die nächste Parallele im biblischen Schrifttum ist das schöne Wort des Sirach ἕως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας καὶ Κύριος ὁ θεὸς πολεμήσει ὑπὲρ σοῦ (4 28), vgl. auch μὴ ἀντίλεγε τῇ ἀληθείᾳ (4 25). Doch ist auch im N. T. die Anschauung geläufig, daß die große Angelegenheit der Prediger ein Kampf um die Wahrheit ist. Ungläubige und Ketzer sind Gegner der Wahrheit, vgl. Röm 2 8 τοῖς .. ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ, II Thess 2 12 Gal 2 14 II Tim 3 8 ἀνθίστανται τῇ ἀλ. usw. Und zur positiven Aussage ('für die Wahrheit') ist zu vergleichen, daß nach 4 2 durch φανέρωσις τῆς ἀληθείας die Ap. sich empfehlen, oder daß nach Joh 18 38 Christus gekommen ist, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen: wie der Herr steht auch der Diener ganz im Dienste der Wahrheit. Auch bei den Philosophen gilt die Wahrheit als höchstes Gut und höchste Norm, vgl. Plato Sympos. 21 p. 201 C οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ ... δύνασαι ἀντιλέγειν; Epictet fr. 28 (Schw. 38) ἄμεινον τῇ ἀληθείᾳ συγχωρήσαντα (= ὑπὲρ τ. ἀλ.) τὴν δόξαν νικᾶν ἢ τῇ δόξῃ συγχωρήσαντα (= κατὰ τ. ἀ.) πρὸς τῆς ἀληθείας ἡττᾶσθαι. 29 (Schw. 39); 30 (Schw. 40) ἡ ἀλήθεια παρ' αὐτῇ νικᾷ κτλ., Diss. I 4 31 20 19; Plutarch de libid. et aegr. (vol. VII p. 1 ff. Bernad.) 3 ἀγωνιστέον οὖν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας· καλὸς γὰρ ὁ ἀγὼν κτλ.; Mc. Aurel VI 21 εἴ τίς με ἐλέγξαι καὶ παραστῆσαί μοι, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνω ἢ πράσσω, δύναται, χαίρων μεταθήσομαι· ζητῶ γὰρ τὴν ἀλήθειαν, ὑφ' ἧς οὐδεὶς πώποτε ἐβλάβη. Auch P. ist bereit, sich betreffs der Kor. eines besseren belehren zu lassen, weil er nur „die Wahrheit sucht". Ähnlich identifiziert Philo die „Wahrheit" mit der Philosophie und wirft den Sophisten und Mythographen Kampf „gegen die Wahrheit" vor, vgl. de poster. Caini 101 p. 244 (von den Sophisten) λόγων γὰρ οὗτοι τέχνας μελετήσαντες κατὰ τῆς ἀληθείας τὴν πανουργίαν σοφίαν ἐκάλεσαν, ἔργῳ μοχθηρῷ θεῖον ἐπιφημίσαντες ὄνομα, de somn. I 107 p. 636 πιθανὰς κατὰ τῆς ἀληθείας εὑρέσεις, de spec. leg. I 28 p. 215 ἐπιτειχίσαντες τὰς ψευδεῖς δόξας κατὰ τῆς ἀληθείας. Zum Begriff der Wahrheit in der Hermetik vgl. Heinrici Hermesmystik 79 f. So gibt die paulin. Gnome auch ein Grundmotiv der idealistischen Philosophie wieder; möglich daß sie von den Philosophen geprägt ist und daß P. sie als geflügeltes Wort der Umgangssprache entnommen hat. Natürlich hat „die Wahrheit" bei P. einen anderen Inhalt als bei den Philosophen (einschließlich Philo): es ist das Evangelium Gal 2 5. 14 Kol 1 5, das Wort Gottes Eph 1 13 u. ö. Gegen die Wahrheit sein ist ungläubig bleiben und das Evang. bekämpfen; für die Wahrheit einstehen ist glauben und predigen, vgl. noch zu 4 2, J. Weiß zu I 13 6, v. Dobsch. zu II Thess 2 12.

Aber der Zusammenhang, in den die Gnome hier gestellt ist, verlangt noch eine sehr spezielle Anwendung. „Die Wahrheit" ist hier mit der Haltung der Kor. zu verbinden, die P. nach V. 7 und V. 9 ihnen wünscht, ihre Unterwerfung unter das Gute, ihre Stärkung in der Kraft des Glaubens. Gegen die Wahrheit würde P. sich stellen, wenn er wünschen wollte, die Bekehrung der Kor. möchte ausbleiben, bis er komme, oder wenn er die etwaige Bewährung der Kor. hintertreiben oder ignorieren wollte. Die Wahrheit ist dann also entweder das Gute selbst, in dem sich die Kor. erprobt zeigen[1], der göttliche Wille, mit dem sie in Übereinstimmung sind (Kühl), oder der Wille Gottes, der sich in der Bekehrung der Kor. (ohne P.' Zutun und jedenfalls ehe er selbst nach Kor. kommt) auswirkt. Dieser Wahrheit unterwirft sich P. bedingungslos, ihr bringt er alle selbstsüchtigen Wünsche zum Opfer.

Natürlich hätte P. mit der Losung auch sein Recht und seine Pflicht, das

[1] 'Das Gute tun' ist dann soviel wie 'in der Wahrheit stehen' Joh 8 44.

Verborgene zu enthüllen, die Sünde der Kor. aufzudecken, ein Strafgericht über sie zu halten, begründen können; dann hätte das Wort indes hinter V. 2 oder hinter V. 10 stehen müssen. Er hätte es auch auf die Kor. münzen können: prüft euch ehrlich, weg mit allem Scheinchristentum (Schl.); wäre es so gemeint, dann wäre sein Platz besser hinter V. 5a gewesen. In beiden Fällen hätte die Wahrheit beinahe den Sinn bekommen 'wirklicher Tatbestand' (erfreulich oder unerfreulich), den zu enthüllen Pflicht des P. wie der Kor. ist. Da indes sowohl in V. 7 als in V. 9 nur mit einer positiven Haltung der Kor. gerechnet wird, ist obige Erklärung vorzuziehen.

Zu dem Schema 'nicht gegen — sondern für' vgl. das Herrenwort Mt 9$_{40}$ Par. Mt 12$_{30}$ Par.: es geht nur für oder wider; tertium non datur. Zu der Verbindung von δύνασθαι mit Präpositionen vgl. Stob. I p. 403, 6 καὶ οὕτως ἡ μὲν ἰσχὺς κατὰ τῆς ἀσθενείας μέγα ἠδύνατο, P. Oxy. I 115$_{10}$ οὐδὲν δύναταί τις πρὸς ταῦτα (bei einem Todesfall), III 472$_{22}$ οὐδὲν δύναται τοῦτο κατὰ δεσπότου (Bchm.).

V. 9a schließt über V. 8 an 7 an. Aus dem 'ihr erprobt — wir unerprobt' ist nun der uns vertrautere Gegensatz 'wir schwach — ihr stark' geworden, und als echter Christ und Ap. würde P. solch ein Ergebnis ihrer beiderseitigen Prüfung begrüßen. Es ist dieselbe eigentümliche Verteilung von Schwachheit und Kraft, von Schlimmem und Gutem wie 1$_5$ f. und 4$_{12}$. Alles Leid, allen Tod, alle Schwachheit hat der Ap. stellvertretend auf sich genommen, so daß die Kor. nichts als Heil, Leben und Kraft genießen. In dem zweiten Glied ist jedesmal ein 'dafür' zu ergänzen. Es verwirklicht sich in dieser Fügung und in der Freude des Ap. darüber wiederum die vor dem letzten Opfer nicht zurückschreckende väterliche, ja mehr als väterliche Gesinnung des P., vgl. 12$_{15}$ Röm 9$_3$.

Diese Freude, der P. hier Ausdruck gibt[1], befindet sich nun freilich in einem scharfen Gegensatz zu der Stimmung, in der P. I 4$_8$ff. den Kontrast zwischen der selbst- und siegesbewußten Haltung der Kor. und der elenden Lage der Ap. zeichnet, vgl. bes. das ironische ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς ἰσχυροί. Aber an uns. St. ist eben vorausgesetzt, daß die Kraft, deren die Kor. sich erfreuen oder binnen kurzem sich erfreuen werden, gesund und echt ist. Stark sein ist hier soviel wie: eine Prüfung mit Ehren bestehen, gefeit sein gegen ein Strafgericht. Das Wort kann auch als eine letzte und beschämende Antwort auf den unfreundlichen Vorwurf schwächlicher Haltung gelten: er nimmt die Charakteristik auf, aber fügt hinzu: ohne solche „Schwäche" und „Unerprobtheit" unsrerseits wäret ihr nicht stark; in christlicher Liebe nehmen wir gern das Odium der Schwächlichkeit auf uns, wenn das bedeutet, daß euer Christentum echt und stark ist.

V. 9b begründet direkt nur die Worte χαίρ., ὅταν .. ὑμεῖς δὲ δυν. ἦτε. Die Freude, die P. an einem starken Glauben der Kor. hat, treibt zum Gebet um κατάρτισις für sie; P. wiederholt den Gedanken von V. 7a. κατάρτισις ist also synonym mit μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακόν, aber wendet diesen negativen Ausdruck ins Positive (vgl. τὸ καλὸν ποιῆσαι V. 7b): es ist das Ergebnis des καταρτίζειν (zu V. 11), die Herrichtung, die Verwirklichung des Zustands religiöser und sittlicher Vollendung, wie er zur Parusie erreicht sein muß (vgl. I 1$_8$ I Thess 3$_{13}$ u. ö.).

Das Wort κατάρτισις ist sehr selten; in der Bibel kommt es nur hier vor. Plutarch hat es Alex. 7, Themist. 2 in der Bedeutung 'Erziehung'. Eph 4$_{12}$ steht dafür καταρτισμός. Verwandt ist οἰκοδομή 12$_{19}$; vgl. Barn 16$_6$ καταρτίζειν vom geistlichen Tempel, den Gott in uns errichtet. Zu τοῦτο καὶ fügt K noch δέ.

V. 10 schließt das Ganze ab. ταῦτα hat nicht nur 13$_1$ff. oder 12$_{20}$ff., sondern den ganzen Briefteil im Auge — Ausdehnung auf A und B ist un-

[1] DP u. a. lesen kohortativisches χαίρωμεν.

möglich; so ergibt sich abermals, daß C aus einem anderen Briefe stammt als AB. διὰ τοῦτο kann auf ὑμεῖς .. δυνατοί und τὴν ὑμῶν κατάρτισιν bezogen werden: den Kor. zu helfen, um solche Kraft und solche Ordnung wieder zu gewinnen, auch wenn dann seine ap. Vollmacht und Kraft nicht zur Auswirkung kommt, ist der Zweck dieses Schreibens. Hier ist die einzige Stelle in C, wo P. deutlich und ohne Umschweife über die Absicht des vorliegenden Schreibens sich äußert; aber verschiedene Stellen, eigentlich das ganze Schreiben, erhalten von dieser Erklärung Licht; der Brief ist ein Wegbereiter des Ap. und soll ihm, sofern er die gewünschte Wirkung hat, ein scharfes Vorgehen beim Besuch ersparen. Paulus infirmus ist abgetreten und Paulus potens ist wieder am Wort. P. wünscht es nicht, aber es kann sein, daß er zur Verwirklichung der κατάρτισις in Kor. seine volle ap. Macht gebrauchen und so doch deren Erweis erbringen muß V. 2: Es ist das Auftreten, das er schon im Eingang dieses Briefteils in Aussicht gestellt hat (10 2. 11), zuletzt 12 20 mit κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε angedeutet und 13 2 mit runden Worten angekündigt hat (οὐ φείσομαι); vgl. die ähnliche Drohung III Joh 10!

Mit ἀπὼν — παρών (W ordnet μὴ παρών) wird hier der Gegensatz und das Zusammengreifen von Brief und Besuch angedeutet (vgl. o. S. 306 f.). ἀποτόμως χρῆσθαι ist: Strenge gebrauchen (= ἀποτομία χρῆσθαι), ergänze ὑμῖν; vgl. zu χρ. mit adv. und dat. der Person Apg 27 3 φιλανθρώπως .. τῷ Παύλῳ χρησάμενος, II Makk 12 14, ohne Dativ Jes 28 21 Job 34 20 Dan 7 7 und zu ἀποτόμως Tit 1 13 ἔλεγχε αὐτοὺς ἀπ., Polyc. ad Phil. 6 1 μὴ ἀπότομοι ἐν κρίσει, Sap 6 5 κρίσις ἀπότομος u. ö., das Adv. 5 22, χρ. mit adv. ohne dat. der Person Esth 1 19 9 17 ἄλλως χρ. = anders auftreten.

Indirekt ist mit ταῦτα .. γράφω κτλ. auch der Brief charakterisiert: Abwehr, Angriff, Tadel, Beschämung ist in der Tat sein Inhalt; er ist keine erfreuliche Lektüre: entweder weckte er Entrüstung und Hohn oder die bittere Einsicht, die unentbehrlich ist, wenn Buße erzeugt werden soll. Der vorliegende Brief fällt wirklich unter die 10 9 f. angegebene Charakterisierung; der Wunsch, damit ein strenges Einschreiten bei seinem Besuche zu vermeiden, wozu er an sich fest entschlossen ist, macht die böse Antithese ‚aber persönlich schwach' zu nichte (vgl. Chrys.). — Wirksam schließt P. mit dem (abermaligen) Hinweis auf die ihm verliehene apostol. Vollmacht, vgl. zu 10 8 (K setzt ὁ κύριος hinter ἔδωκέν μοι); wenn er sie (abermals) dahin charakterisiert, daß sie der Herr ihm εἰς οἰκοδομὴν und nicht εἰς καθαίρεσιν gegeben habe, so scheint er sagen zu wollen, daß ein doch nötig werdendes scharfes Vorgehen zum Niederreißen, also wohl ev. zum Ausschluß der hartnäckigen Sünder aus der Gemeinde, führen würde, daß er also den Brief geschrieben habe, um seine Vollmacht nicht in einer Weise zu gebrauchen, die ihm eigentlich nicht gestattet ist, wenngleich die Verantwortung für solchen „Mißbrauch" dann auf die Kor. fiele und schließlich nach 10 4 auch das Niederreißen eine Funktion ist, die der Ap. ebenso zu handhaben bereit ist wie vor ihm der Prophet. Die Aussage über die ἐξουσία auf γράφω zu beziehen (Hfm.), ist kaum angängig.

Diese Zweckangabe für II C ist die letzte Äußerung in C, die zur Gleichsetzung von C mit dem Zwischenbrief einlädt; denn die Angaben, die P. in A über diesen Brief macht 2 3. 9, stimmen völlig mit uns. St. überein. Beide Briefe sind darnach geschrieben, um ein strenges Auftreten zu vermeiden, beide Briefe enthalten unangenehme Dinge für die Leser, in beiden Briefen lag dem Ap. daran, die δοκιμή der Gemeinde zu erreichen und sie zum Gehorsam gegen sein Wort anzuleiten.

Wenn wir trotzdem diese Vierkap.-Hypothese **ablehnen**, so ist hier der entscheidende Grund der, daß die besondere Angelegenheit, die zu Schwierigkeiten geführt hatte und die durch den Thränenbrief geregelt werden sollte, wie sich aus 2_5ff. und 7_7ff. ergibt, mit der in C vorausgesetzten Sachlage sich nicht reimen läßt (s. o. S. 14).

Briefschluß: Vermahnungen, Grüße und Segenswunsch V. 11–13.

Schm. und andere Vertreter der Hsr.schen Vierkap.-Hypothese lösen diese VV. von C los und hängen sie als Schluß an 9_{15} (AB); so schon Semler und Weber. Da indes die Wünsche, die hier ausgesprochen werden (jedenfalls V. 11) ganz an die letzten Ausführungen sich anschließen und da der Prozeß der Zusammenheftung der verschiedenen Briefe durch diese Ausscheidung unnötig kompliziert wird (Plr.), wird man V. 11–13 besser bei C belassen. Weniger bedenklich scheint es mir, hier zwischen V. 10 und 11 K. 9 einzuschieben (s. o. S. 287f.). Daß K. 9 bei der kanonischen Redaktion der Kor.-briefe zu K. 8 gestellt wurde, ist ganz natürlich; und der Zusammenhang der Schlußvermahnungen V. 11 mit 13_1ff. bleibt erhalten.

V. 11. Die Imperative mit Verheißung, vgl. $1\,16_{13}$. Durch λοιπόν (vgl. dazu τοῦ λοιποῦ Eph 6_{10}), ἀδελφοί (ἀδ. nur hier in C) eingeleitet, folgen fünf Imperative. χαίρετε (vgl. χαίρομεν V. 9) kann das in Briefen übliche ‘lebt wohl’ sein (Plr., Menz.); aber mit anderen Aufrufen zusammengestellt, hat es wohl die tiefere Bedeutung, die P. namentlich 1_{24} Phil 3_1 4_4, aber auch I Thess 5_{16} dem Worte gibt, vgl. auch Barn 1_1. Man kann es auffallend finden, daß P. einen Brief, der so viel λύπη erregen mußte, mit χαίρετε schließt, und hinter A (7_{16}) oder B (9_{15}) würde es entschieden besser passen. Doch ist hier an das Formelhafte der Wendung zu erinnern. Wenn vor V. 11 K. 9 mit seinem hochgestimmten Schluß V. 15 vorangegangen sein sollte, würde freilich jegliches Bedenken schwinden. καταρτίζεσθε spielt wohl an V. 9 (τ. ὑμ. κατάρτισιν) an: laßt euch zurichten, laßt eure Ordnung wiederherstellen, ἀναπληροῦτε τὰ λείποντα (Chrys.), nämlich durch diesen Brief, vgl. J. Weiß zu $1\,1_{10}$ und v. Dobsch. z. I Thess 3_{10}; es meint vielleicht schon einen mahnenden Hinweis auf die Uneinigkeit in der Gemeinde, vgl. Ignat. ad Philad. 8_1 εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος, ad Eph. 2_2.

Wenn παρακαλεῖσθε nicht = παρακαλεῖτε ἀλλήλους ist (vgl. I Thess 4_{18}), wird man es nach Hebr 13_{22} verstehen können: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως. Schon durch seine Einleitung 10_1 .. παρακαλῶ ὑμᾶς .. ist C als ein „Mahnschreiben“ charakterisiert; die eindringlichsten imperativischen Mahnungen, die aber nur den Schluß aus den vorausgegangenen Auseinandersetzungen ziehen, sind soeben V. 5ff. erklungen. Wie κατ. und παρ. ein Paar bilden, so τὸ αὐτὸ φρονεῖτε (in A ausgefallen) und εἰρηνεύετε. Hier wird noch einmal auf die Parteiungen Bezug genommen, vgl. 12_{20} $1\,1_{10}$.

τὸ αὐτὸ φρονεῖν Röm 12_{16} Phil 2_2 4_2 vgl. τὸ αὐτὸ λέγειν und κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ $1\,1_{10}$, Hermas Sim. IX 13_7, εἰρηνεύετε vgl. I Thess 5_{13} Röm 12_{18} Mk 9_{50} Hermas Vis. III 12_3. –

V. 11b ist nun kein einfacher Wunsch, sondern die Versicherung, daß, wenn die eben gegebenen Vermahnungen beachtet werden, der Gott der Liebe und des Friedens bei ihnen sein wird; ähnlich Phil 4_9. Das ist jüdisch und pelagianisch gedacht: nur bei den Friedfertigen wohnt Gott Mt 5_9, erst müssen die Menschen sich einigen, dann kehrt Gott bei ihnen ein; weil Gott ein Gott des Friedens und der Liebe ist, so wohnt er nur bei denen, die Liebe und Frieden halten, vgl. $1\,14_{33}$ II 6_{17}f., so wie nach 12_9 die Kraft Christi nur auf den sich niederläßt, der seine Schwachheit kennt und preist, nach Hermas Mand. V 2_5f. der heilige Geist nur mit Sanftmut und Gelassenheit, aber nicht mit Zorn und Streitsucht zusammen wohnen kann, und nach Ignat. ad Phil. 8_1

οὗ .. μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ. Vgl. dagegen die auguſtiniſch gedachten Wünſche: Gott gebe euch Frieden II Theſſ 3 16, Gott richte euch zu Hebr 13 20 f.

Die Verbindung θεὸς τῆς ἀγάπης hat P. nur hier; ὁ θεὸς τ. εἰρήνης ſ. dagegen noch I Theſſ 5 23 Röm 15 33 Phil 4 9 Hebr 13 20. Handſchr. und Überſetz. zeigen hier alle erdenklichen Varianten: den üblichen Text (ἀγ. κ. εἰρ.) haben ℵAB boh. vg. KP pesch. u. a., dagegen εἰρ. κ. ἀγ. die meiſten W-Zeugen (auch sah.); ἀγ. καὶ iſt G δ 48, καὶ εἰρ. in einem Ia-Zeugen ausgelaſſen. Obſchon ἀγάπης aus V. 13 eingefügt ſein könnte, wird doch der zweigliedrige Text und zwar in der Reihenfolge ἀγ. κ. εἰρ. urſprünglich ſein.

V. 12 folgen die Grüße, doppelſeitig, aber ohne jede Namensnennung, ganz kurz gefaßt. **12a** ἀσπάσ. ἀλλήλ. κτλ. = I 16 20 b (ἐν φιλ. ἁγ.[1]), I Theſſ 5 26 (τ. ἀδ. πάντ.) Röm 16 16 I Petr 5 14, ſ. J. Weiß und v. Dobſch. z. d. angef. St., Frame im Int. Comm. zu I Theſſ 5 26, Robertſon-Plummer ebda. zu I 16 20. In den Briefen der ap. Väter fehlt dieſe Aufforderung. Erſt Juſtin erwähnt ſie wieder Apol. 65, 2 ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα, παυσάμενοι τῶν εὐχῶν.

Es iſt anzunehmen, daß der Austauſch des Bruderkuſſes in jeder religiöſen Verſammlung ſeinen Platz hatte, vermutlich nach der Predigt oder Paräneſe. Auch die Verſammlung, in der unſer Brief verleſen wurde, hatte religiöſen Charakter: der verleſene Brief vertrat die Stelle einer ſonſt frei gehaltenen Anſprache, und wie ſonſt der Prediger mit der Aufforderung zum Bruderkuß ſchloß, ſo tut das hier P.: ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν τῷ πνεύματι. Wurde aber nach dem Anhören dieſes Schreibens unter den Hörern der Bruderkuß ausgetauſcht, dann war die erneute Einigung und die erneute Unterwerfung unter die ap. Leitung des P. beſiegelt. Vgl. zu dieſer Sitte noch V. Schultze Pr. RE VI 274 f.; Conybeare Expos. 4 IX, 1894, 461; Faulkner in Haſtings Dictionnary of the apost. church II 443 f.; Cabrol Dictionnaire des antiqu. chrét. II 117 f.; Achelis Chriſt. i. d. erſt. 3. Jhdt. I 292 f. Ob der Kuß dann zur Feier des Abendmahls überleitete, wie R. Seeberg (Aus Religion u. Geſchichte I 118—122) vermutet, iſt mir unſicher, vgl. Ltzm. zu Röm 16 16.

Die Sitte, eine Ausſöhnung mit einem Kuß zu beſiegeln, iſt ſicher ſchon jüdiſch geweſen, vgl. Philo Quaest. in Ex. II 78 osculum concordantiae (= φίλημα ὁμονοίας), 118 (Aufgabe des Mundes) ad concordiam, unionem osculumque pacis (= φίλημα εἰρήνης) .. conducere; ob der Friedenskuß indes auch ein ſynagogaler Ritus geweſen ſei, wie Conybeare Expos. 4 IX (1894) 460 ff. aus dieſen Stellen folgern möchte, ſcheint mir fraglich. Nach Gen. R. 70 (Strack-Billerbeck I 995) kennt man nur drei erlaubte Küſſe: den Kuß der Huldigung, den Kuß beim Wiederſehen nach längerer Trennung und den Abſchiedskuß; der Kuß der Ausſöhnung käme dann als vierte Art hinzu. Erſt von Raſchi (zu Ab. ſara 17a) iſt eine Tradition bezeugt, daß man, wenn man aus der Synagoge kommt, Vater, Mutter und den, der älter iſt als man ſelbſt, auf das Knie oder auf ſeine Hand zu küſſen pflege (Str.-Bill. I 996). Dieſe Gewohnheit läßt ſich mit der ap Gemeindeſitte vergleichen, iſt aber nicht mit ihr identiſch und wahrſcheinlich nicht ſo alt. Ein dreifacher Liebeskuß mit ſakramentaler Bedeutung kommt in dem Apokryphon 'Joſeph u. Aſeneth' 19 11 vor (Studia patristica ed. Batiffol 1889/90; Rießler in Tüb. theol. Quartalſchr. 1922, 145 ff.); aber die Stelle kann zur chriſtlichen Bearbeitung der Schrift gehören.

V. 12b, der kurze Gruß „aller Heiligen", die in der Nähe des P. (Mazedonien?) weilen, an die Kor., vgl. Phil 4 22 (doch + μάλιστα δὲ οἱ ἐκ Καίσ. οἰκ., vgl. auch 21), Tit 3 15 ἀσπ. σε οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες, III Joh 15 .. οἱ φίλοι, vgl. dagegen I 16 19 ... αἱ ἐκκλ. τ. Ἀσίας, Phil 4 22 = II Kor, Röm 16 16 .. αἱ ἐκκλ. πᾶσαι τ. Χ., Hebr 13 24 .. οἱ ἀπὸ τ. Ἰταλ.

V. 13 endlich ſchließt der Brief mit einem dreigliedrigen Segenswunſch, wie er ſonſt nirgends vorkommt. Während ſich P. nämlich ſonſt damit begnügt, zum Schluſſe ſeinen Leſern nur „die Gnade des Herrn Jeſus" zu

[1] Darnach iſt φιλ. ἁγ. auch hier in AGL fg vg. u. a. geſetzt.

wünſchen und ihnen ſeine „Liebe in Chriſtus Jeſus“ beteuert (vgl. I 16 23 f. I Theſſ 5 28 II Theſſ 3 18 Gal 6 18 Phil 4 23 Röm 16 20), ſchließt er hier mit einer abgerundeten dreigliedrigen Formel, die die Heilsgüter Gnade, Liebe und Gemeinſchaft auf Jeſus Chriſtus, Gott und den heiligen Geiſt verteilt. Wie in der ſpäteren Taufformel erſcheint alſo die urſprünglich auf Chriſtus allein eingeſtellte Formel hier triadiſch ausgebaut. Die Voranſtellung Jeſu Chriſti[1] erklärt ſich daraus, daß die übliche eingliedrige Formel ἡ χάρ. τ. Κ. Ἰ. Χ. ... μετὰ πάντων ὑμῶν die Grundlage bildet. Auch kann daran erinnert werden, daß ſich uns erſt durch die Gnadenbotſchaft von Jeſus Chriſtus die Liebe Gottes erſchließt Röm 5 5. 8. Die ἀγάπη τοῦ θεοῦ (τοῦ θεοῦ wie κυρ. Ἰ. Χ. hier gen. subi. vgl. zu II Theſſ 3 5) iſt eine Heilserfahrung, die paſſend neben der Gnade Chriſti ſteht: im Heilsplan iſt die Liebe Gottes „älter“, die Gnade Chriſti ihr Ausfluß; die Liebe Gottes hat Chriſtus ſterben laſſen und ſo die Gnade Chriſti zur Auswirkung gebracht; in Chriſto iſt dem Gläubigen die Liebe Gottes erſchloſſen. In den Eingangsgrüßen werden daher Gott und Chriſtus als Geber von Gnade und Friede oder von Gnade, Barmherzigkeit und Friede zuſammengeſchloſſen. Im Unterſchied von ſonſtigen Gnadenſprüchen fehlt hier der „Vater“ bei Gott; „Gott“ neben Chriſtus zeigt, daß das Prädikat Gott für Chriſtus dem Ap. mindeſtens nicht geläufig war.

Die Nennung der Liebe in einem Segenswunſch hat ihren Vorgang in II Theſſ 3 5 .. κατευθύναι ὑμ. τ. καρδ. εἰς τ. ἀγ. τ. θ., in I Kor 16 24 ἡ ἀγ. μου ..., vgl. weiter Eph 6 23 εἰρήνη .. κ. ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θ. π. καὶ Ἰ. Χ.

Das dritte Heilsgut iſt die κοινωνία τοῦ ἁγ. πνεύματος. Dieſe Wendung, die bei P. nur Phil 2 1 vorkommt (εἴ τις κοινωνία πνεύματος zwiſchen παράκλησις ἐν Χ., παραμύθιον ἀγάπης und σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, alſo in verwandter Umgebung), bedeutet entweder (1) Gemeinſchaft mit dem heiligen Geiſt (gen. obi.), alſo Anteil an ihm und an ſeinen Gaben (Schm. u. a.), oder (2) Gemeinſchaft, die der h. Geiſt bewirkt, die er weiht und trägt (gen. subi. oder qual.), geiſtgewirkte, im Geiſt beſtehende Gemeinſchaft (Mr.-Hnr., Bchm., Bt., Tr. Schmidt Der Leib Chriſti 1919, 135, Cremer-Kögel [10]613). In dieſem Segenswunſch kann nur das erſte gemeint ſein (ſo auch Phil 2 1): wie man die Gnade Chriſti und die Liebe Gottes erlebt, ſo gewinnt man auch Anteil am heiligen Geiſt.

Dem entſpricht auch der ſonſtige Gebrauch von κοινωνία ‘Gemeinſchaft’ bei P., vgl. I 1 9 ἐκλήθητε εἰς κ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χ. (eſchatologiſch), 10 16 κοινωνία .. τοῦ αἵματος τ. Χ., ... τ. σώματος (ſakramental), Phil 3 10 κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ (myſtiſche Lebenserfahrung), vgl. im N. T. noch I Joh 1 3—7.

Das dritte Glied iſt dann freilich den beiden erſten nicht gleichartig, inſofern keine den Chriſten zugekehrte Eigenſchaft der dritten Größe hervorgehoben wird, ſondern der Anteil an ihr, ein Moment, das bei den beiden erſten Größen ſtillſchweigend ergänzt werden muß (am einfachſten mit ‘ſei’). Dieſe Unſtimmigkeit erklärt ſich aber daraus, daß der h. Geiſt bei P. gar keine Perſon mit beſtimmter Geſinnung iſt, darum ein Begriff ganz anderer Art gewählt werden mußte. Übrigens würde der Unterſchied bei der abgewieſenen Erklärung (2) noch größer; denn Geiſtesgemeinſchaft iſt ein göttliches

[1] In B Ψ Kyr. iſt Χρ. ausgelaſſen, in vielen K-Zeugen das übliche ἡμῶν hinzugeſetzt. Dieſelbe Reihenfolge ſ. auch Ignat. ad Magn. 13 1 f. ἓν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.

Werk auf Erden, während die Gnade und Liebe an den himmlischen Personen haften.

Zu der Formel τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον vgl. 6 6 I 12 3 Röm 5 5 14 17 15 13. 19 I Thess 1 5 f. 4 8 Eph 1 13 II Tim 1 14 Tit 3 5, Holtzm. Theol. ²II 154 ff., Feine ³321 ff., Cremer-Kögel ¹⁰942 ff., H. Leisegang D. h. Geist I 133 f., E. Williger Hagios (s. o. S. 247). So ist die Formel in ihren zwei Triaden eine erschöpfende Beschreibung des paulin. Christentums, insoweit es Gegenwartserfahrung ist.

Die trinitarische Formel: Vater, Sohn und Geist.

1. Inhaltlich ist die Dreiheit nicht durch die Begriffe 'Gnade, Liebe, Gemeinschaft' getragen, die keineswegs eine eigentliche, geschlossene Dreiheit formen wie etwa 'Glaube, Liebe, Hoffnung' I 13 13, sondern durch die göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist. Die Dreigliedrigkeit der Formel hat ihren Grund einmal in der bekannten Neigung zu dreigliedrigen Sprüchen (stilistisches Moment), namentlich in liturgischen Schöpfungen wirksam, vgl. den priesterlichen Segen Num 6 24 ff., sodann in der in den meisten antiken Religionen nachzuweisenden Neigung, den Kultus auf drei Götter zu beschränken oder bei bestimmten kultischen Handlungen, insbesondere in Gebetsanrufungen, Eidschwüren eine Dreizahl von Göttern zu beschwören. Diese Motive müssen auf die Ausgestaltung der christlichen Trinität von Einfluß gewesen sein, da das apost. Christentum zunächst nur eine Zweizahl von göttlichen Personen kannte: Gott und seinen Gesandten, seinen Christus, Vater und Sohn, Gott im Himmel und den Menschensohn auf Erden (Mk 2 10 Par.) — während der Geist ursprünglich weder Person noch den beiden, Vater und Sohn, irgend gleichgeordnet war. Auch in unserem Spruch ist diese Sonderstellung des Geistes deutlich, nicht nur aus dem neutralen Geschlecht von πνεῦμα, vor allem aus der viel weniger persönlichen Fassung der Beziehung des Gläubigen zu ihm (s. o.). Daß das primitive Kerygma zweigliedrig war, zeigen nicht nur Formeln wie Joh 17 3 I Kor 8 6 II Tim 4 1, sondern auch paulinische Beschreibungen der Heilserfahrung wie II Thess 2 13 f., wo ἁγιασμὸς πνεύματος mit πίστις ἀληθείας parallel steht, der Geist also zu den Kräften gezählt ist, durch die die zwei göttlichen Personen, Gott und Jesus Christus, das Heil verwirklichen, oder I Kor 6 11. wo in einer zweigliedrigen Formel ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ. und ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν zusammengeordnet steht, der Geist also zusammen mit einer zweiten Größe (dem „Namen") den beiden Personen untergeordnet ist. Ähnliches ergibt auch die in drei Reihen verlaufende Einheitsformel Eph 4 4—6: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα | εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα | εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων. Nur durch Streichung anderer gleich untergeordneter Größen und durch Erhebung des Geistes auf die Stufe von Sohn und Vater konnte von hier aus die triadische Formel entstehen; vgl. auch Eph 2 20—22 Hebr 10 29—31 Apg 2 33 5 31 f. 7 55. Wenn in der (echten) johann. Dreiheitsformel I Joh 5 6—8 der Geist mit Wasser und Blut zusammengestellt ist, so ist auch das ein Beweis dafür, daß der Geist ursprünglich einer „zweiten" Reihe (Dreiheit) von göttlichen Realitäten angehört. Und dasselbe ergibt der Segenswunsch Jud 20 f., der sonst im Stil mit uns. St. nahe verwandt ist, aber vier Glieder aufweist, wo also der Geist mit Glaube, Liebe und Barmherzigkeit zusammengeordnet ist. Eine Übergangsstufe stellen Wendungen dar, wie Röm 15 16 f. und 30: der Herr Jes. Chr. und die Liebe des Geistes (die vom Geist gewirkte Bruderliebe; also nicht mit ἀγάπη τοῦ θεοῦ an uns. St. zu vergleichen) sollen das rechte Gebet zu Gott inspirieren. Eine wirklich triadische Formel findet sich bei P. zum ersten Mal I Kor 12 4—6. Hier ist der Geist den beiden anderen wirkenden Personen völlig gleichgestellt; höchstens kann man von einer Unterordnung unter Gott sprechen (vgl. die Schlußwendung ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν), die der Geist aber mit dem Sohne teilt. Es ist nicht zufällig, daß die triadische Fassung zuerst in einer Betrachtung über die pneumatischen Gaben erscheint; denn hier liegen auch die Ansätze zu einer Auffassung des Geistes als einer nach eigenem Willen handelnden, persönlichen Macht (vgl. bes. V. 11; dazu Röm 8 26). Im Segenswunsch hat P. die dreigliedrige Formel nur an uns. St. Nur als triadisch gefaßte Beschreibung der christlichen Heilserfahrung hat sie im N. T. ihre Analogie in I Petr 1 2 κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ.; auch inhaltlich berühren sich die Wendungen. Als deutliche Dreiheitsformel im N. T. ist weiter nur noch die Taufformel Mt 28 19 aufzuführen (hier die drei Personen, aber ohne Prädikate). Doch sind auch in den johann. Paraklet-sprüchen Joh 14 16 f. 26 15 26 Vater, Sohn und Geist jedenfalls neben einander genannt

(der Geist zwar beiden offenkundig untergeordnet, aber als ἄλλος παράκλητος beinahe zu einer Persönlichkeit erhoben); ebenso erscheinen Jesus, der Geist und der Vater in der lukan. Geburtsgeschichte (Lk 1 35) und in der synopt. Taufgeschichte — in beiden Stellen ist indes ganz singulär (vgl. nur noch Mt 12 28. 32) Jesus dem Geiste untergeordnet: er ist das Geschöpf des Geistes oder von ihm inspiriert. Triadische Formeln bei den ap. Vät. u. weiter s. I Klem 46 6 58 2 Did 7 1 Ignat. ad Eph. 9 1 ad Magn. 13 2; Od. Sal. 23 20. Schließlich ist hier noch an die konkurrierenden triadischen Aufzählungen zu erinnern: Gott, Jesus (der Menschensohn) und die Engel Lk 9 26 I Tim 5 21 Apk 3 5; Gott, die sieben Geister und Jesus Christus Apk 1 4 f.[1]; endlich Gott, Christus und das neue Jerusalem Apk 3 12, Christus, Geist, Gemeinde Apk 22 17.

2. Es ergibt sich somit, daß die Trias Vater, Sohn und Geist im ap. Zeitalter sich erst allmählich gebildet und durchgesetzt hat. Unzweifelhaft haben stilistische und kultische Traditionen dabei einen entscheidenden Einfluß gehabt. In liturgischen Sprüchen und in kultischen Formeln (Gebetsanrufungen — auch I Kor 12 4–6 ist eine Art Hymnus — und in den den Taufritus begleitenden Formeln) hat die Trias zuerst ihren Ausdruck gefunden. Die von Usener, Zimmern u. a. angeführten triadischen Götterreihen und triadischen Anrufungen[2] sind religionspsychologisch genommen vollgiltige Parallelen zu der paulinisch-christlichen Trias. Eine andere Frage ist, ob diese Trias 'Vater, Sohn und Geist' auch positiv durch eine bestimmte Kultformel des Judentums oder des nichtjüdischen Synkretismus beeinflußt ist; s. die wichtigsten Beispiele bei Knopf zu I Petr 1 2. Ein wirklicher Beweis für diese These ist indes bisher noch nicht geliefert worden. Eine jüdische Formel 'Jahwe, der Messias, die Gemeinde' oder 'Gott, Thorah, Gemeinde' oder 'Gott, Messias, Thorah' ist bisher noch nicht bekannt geworden. Die meisten heidnischen Triaden, die nicht aus willkürlicher Zusammenstellung entstanden sind, sind nach dem Schema 'Vater, Mutter, Sohn' gefaßt. Da im Hebr.-Ev. jedenfalls und auch sonst in judenchristlich-orientalischer Tradition der Geist die Mutter Jesu genannt wird, so scheint damit auch die christliche Trinität aus diesem Typus abgeleitet werden zu können, um so mehr, als die bei Philo sich findende Analogie 'Gott, Sophia, Logos'[3] sich mit der christlichen Trias vollkommen deckt (vgl. bes. Theoph. ad Autol. II 15 Gott, Wort, Weisheit). Doch könnten nur die synoptisch-evangelischen Stoffe (Geburts- und Taufgeschichte) aus der Einwirkung dieses Schemas erklärt werden, und zur Vorsicht mahnt uns auch hier, daß das trinitarische Element in ihnen gar nicht so scharf heraustritt. Dagegen zeigt der Befund bei P. und in den übrigen Briefen, daß die trinitarische Formel aus einer binitarischen entstanden und daß der Geist das tertium ist und sich erst allmählich den beiden primären Figuren, Vater und Sohn, angleicht. Nicht als Mutter, sondern als eine von Vater und Sohn ausgehende Kraft ist er in die Formel aufgenommen. Mag also vielleicht auf judenchristlich-orientalischem und auf gnostischem Boden der Einfluß der Vater—Mutter—Sohn-Triaden mitgespielt haben, von der Entwicklung der Formel auf heidenchristlichem Boden ist er fernzuhalten. Da haben die synkretistischen Analogien nur die Bedeutung, daß sie das Vorhandensein eines allgemeingültigen, psychologischen und liturgisch-kultischen Motivs erweisen, das auch im christlichen Kultus zur Ergänzung der zunächst verehrten Zweiheit durch ein drittes göttliches Wesen drängte. Inhaltliche Beeinflussung wäre höchstens aus der der stoischen Philosophie entstammenden Aufzählung bei Seneca (a. a. O.), mit größerer Wahrscheinlichkeit aus den aus Gen 18 2

---

[1] Hier sind zwei Einzelpersonen und eine Gruppe zu einer Trias vereinigt; Analogien: Dionys, die Θεμίδες und Helios; die Horen, Pan, Apollo; Eros, die Nymphen, Pan (Usener a. u. a. O. S. 28).

[2] Vgl. noch die Trias Amon—Re—Ptah im Leidener Amonshymnus (Erman in Sitz.ber. der Berlin. Ak. 1923, 73 ff.).

[3] S. Bréhier Les idées philosoph. et relig. de Philon 115 ff. u. vgl. bes. die triadische Reihe Cher. 48 p. 147 ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς καὶ τρίτου τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν ἐπιστήμη. Ihr entspricht auf neutest. Boden die Reihe: Gott, Vater, — Geist, Sophia, Logos — Sohn, Jesus oder der Geist. Noch näher kommt der christlichen Trias die Aufzählung bei Seneca ad Helviam de consol. 8 3 ... ab illo quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnium maxima et minima aequali intentione diffusus (wozu als viertes und fünftes alternatives Glied allerdings noch das fatum und die inmutabilis causarum inter se cohaerentium series hinzutritt).

abgeleiteten triadischen Spekulationen Philos zu erschließen: vgl. de Abr. 121 f. p. 19 (ὁ ὤν, die ποιητική und die βασιλική δύναμις oder ὁ ὤν, θεός und κύριος), de sacr. Ab. et Caini 59 f. p. 173 (der ἡγεμών, die ἀρχή und die ἀγαθότης), de cher. 27 p. 143 (die ἀγαθότης, die ἐξουσία und der λόγος), quaest. in Gen. IV 2. Hier ist jedenfalls die schriftgelehrte, philosophische Ausgestaltung der Trinitätslehre der späteren Kirchenväter vorgebildet. Die von Zimmern angeführte babylonische Dreiheit Ea, Marduk, Gibil 'Vater, Sohn und Fürsprecher' kann, wenn sie wirklich noch in christlicher Zeit lebendig war, nur als spezielle Vorlage für die johanneische Trinität (Jesus, Gott, Paraklet) in Frage kommen, da sonst und gerade in vor-johanneischen Schriften der Geist nirgends die Rolle eines Fürsprechers hat. Wenn der dritte Gott auch Feuergott ist, wird man höchstens an die Pfingstgeschichte erinnert Apg 2₃ und an die in ihr vorkommende triadische Zusammenstellung Apg 2₃₃; doch kann ich hier nicht einmal eine Analogie erkennen.

Lit. s. Knopf zu I Petr 1₂. H. Usener Dreiheit, Rhein. Mus. 1903 1 ff. 161 ff. 321 ff., bes. 36 ff. Ed. Norden Agnostos Theos 228 ff. W. Spiegelberg im Arch. f. Rel.-wiss. 21 (1922) 225 ff. H. Zimmern Vater, Sohn und Fürsprecher i. d. babyl. Gottesvorstellung 1896 und in Schraders Keilinschr. u. A. T. ³ 419 f. 440. W. Wundt Völkerpsychologie II (Mythus u. Rel.) 3, 533 ff. (1909). N. Söderblom Vater, Sohn u. Geist 1909. D. Nielsen Der dreieinige Gott I 1922. H. Schomerus Die indische theol. Spekulation u. d. Trinitätslehre 1919. A. Harnack Verfassung und Recht der alten Kirche 1910, 187 ff. F. Grützmacher Die Trinität 1910. H. J. Holtzmann Neut. Theol. ² I 491, II 100 f., 516 f. Weinel Bibl. Theol. d. N. T. ³ 396 f. 654 f. Feine Theol. d. N. T. ³ 189 ff. 324 ff. 462 f. C. Clemen Rel-gesch. Erkl. d. N. T. 1909, 158 ff. J. Weiß Schriften d. N. T. ³ I 390 f. G. Krüger D. Dogma v. d. Dreieinigkeit und Gottmenschh. 1905, bes. 46 ff. J. M. Mainz Die Bedeutung der Dreizahl im Judentum. Frankf. 1922. P. Saraſin, Helios und Keraunos oder Gott und Geist (zugleich Versuch e. Erkl. der Trias in d. vergleich. Religionsgeschichte), Innsbruck 1924, vgl. Lit. Zbl. 1924 S. 88.

In K (DE ℵ^{c}KP vg. u. a.) wurde auch hier der Segenswunsch mit einem ἀμήν bekräftigt (ἀμ. in I auch ℵAC; L). Die Subskriptionen weisen hier nur die Ortsbestimmung ἀπὸ Φιλίππων τῆς Μακεδονίας K min. pesch. boh. auf, dazu die Angabe des Schreibers διὰ Τίτου, διὰ Τ. καὶ Βαρνάβα, διὰ Τ. καὶ Λουκᾶ (vgl. 8₁₈) boh. (min. καὶ Βαρνάβα).

Schlußbetrachtung.

Die im Rückblick auf AB (S. 288 f.) geäußerten Bedenken gegen die Zugehörigkeit von C zu AB haben im Verlauf der Auslegung von C ihre Bestätigung und Verstärkung erhalten. Es ist unmöglich, C aus derselben Situation wie AB herausgeboren zu denken. Wenn P. in K. 7 eine volle Bekehrung der Gemeinde zu seiner Person akzeptiert, kann er nicht gleichzeitig noch genötigt sein, dieser selben Gemeinde die Ebenmäßigkeit, die Unbescholtenheit, die Legitimität seines ap. Charakters mit der Ausführlichkeit, Schärfe und Bestimmtheit darzulegen, wie er es in C tut. Eine Unterscheidung der Adressen (in AB und C) ist undurchführbar: Apologie und Polemik richtet sich auch in C gegen die ganze Gemeinde, zum mindesten gegen diejenige Gruppe, die im Augenblick das Verhältnis zwischen ihm und ihr bestimmt. Wenn C nach AB abgefaßt ist, dann müssen neue Nachrichten von einem Wiederaufleben der Opposition eingetroffen sein, die P. veranlaßten, noch einmal eine geharnischte Streitschrift nach Kor. zu senden. Da aber durch die neue Lage der Dinge die Botschaft des Titus erledigt und die von ihm gemeldete Bekehrung der Gemeinde durch Wiederaufnahme einer sehr kritischen Haltung zunichte gemacht war, so wäre es unbegreiflich gewesen, wenn er der Philippika auch die früheren Briefteile vorgesetzt hätte, ohne auch nur mit einem Worte die veränderte Sachlage anzudeuten. Da nun die Identifizierung von C mit dem Zwbrf., so sehr auch durch einige auffallende Berührungen angeraten, nicht durchführbar ist — das Verwandte erklärt sich hinreichend aus der Ähnlichkeit der Situation — so müssen die neuen alarmierenden Meldungen aus Kor. nach der Versendung von AB und nach der Abreise des Titus, ja auch nach seiner Ankunft in Kor. bei P. eingetroffen sein. IIC ist ein fünfter Brief des P. an Kor., einige Wochen nach IIAB geschrieben, und

wie zwischen I und IIAB, so sind auch zwischen IIAB und IIC wichtige Zwischenereignisse zu postulieren: mindestens die Rückkehr eines seiner Gesandten aus Kor., möglicherweise gar sein zweiter Besuch (s. o. S. 416), und was Kor. angeht, eine neue erfolgreiche Agitation der auswärtigen Missionare, wodurch die in Kor. an P. geübte Kritik aufs neue die schärfsten Formen annahm. Die psychologischen Schwierigkeiten, die auch diese Lösung zeugt, sind mit den schweren Rätseln, die der Brief in seiner überlieferten Form uns aufgibt, nicht zu vergleichen. Einiges läßt sich gut mit der Annahme wegschaffen, daß auch C nur ein Torso ist, mag nun das gestrichene Teil nur die briefliche Einleitung von der Hand des P. gewesen sein oder auch ein Appell an die kor. Gemeinde, zu dem auch die Genossen des P., etwa auch die Brüder der Gemeinde, aus deren Mitte er schrieb (in Maz. oder in Hellas), sich mit P. vereinigt hatten.

Kurze Zeit nach Versendung von C wird P. selbst nach Kor. gekommen sein. Wenn er nach Apg 20 3 drei Monate in Hellas geblieben ist, dann ist jedenfalls zu schließen, daß er bei seinem Abschied der Opposition Herr geworden war und den Einfluß der Rivalen gebrochen hatte. Es ist nicht unmöglich, daß der Anschlag der Juden, von dem Apg 20 3 berichtet, mit diesem Sieg des P. über die „Hebräer" zusammenhängt. Natürlich bleibt auch Spielraum für die Möglichkeit, daß er zunächst Mühe hatte, das Vertrauen der Gemeinde zu gewinnen und die Gegner aus dem Felde zu schlagen, und daß es ihm erst nach einigen Wochen gelang, die Opposition völlig niederzuringen. Haben wir, was offen gelassen werden muß, auch den zweiten Besuch in die drei Monate einzurechnen, dann wird die Annahme wahrscheinlicher, daß ihm doch schon sein Brief C den Weg zum Herzen der Gemeinde gebahnt hatte. Dafür, daß mindestens die letzten Wochen, die er noch in Kor. zubrachte, ruhig und harmonisch verlaufen sind, ist uns auch der Brief, den er von Kor. aus geschrieben hat, ein Beweis. Der abgeklärte Ton und die Ausführlichkeit seiner im Röm gegebenen Darlegung des Evangeliums schließen es aus, daß er am Orte noch mit einer hartnäckigen, von judenchristlichen Gegnern geschürten Opposition zu ringen hatte. Vor allem ist Röm 15 26 (ηὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαία κτλ.) für uns bedeutsam; geht doch daraus hervor, daß auch in Kor. das Kollektenwerk den erwünschten Abschluß erreicht hat (vgl. 8 7 ff. 9 1 ff.!), daß also die Gemeinde ihren Frieden mit dem Ap. gemacht hatte. Nur die Röm 15 30 ff. zum Ausdruck kommende Befürchtung, die Gabe der heidenchristlichen Gemeinden möchte in Jerusalem nicht freundlich aufgenommen werden, zeigt, daß für ihn persönlich noch nicht alle Gefahr gewichen war, vgl. auch 15 17 f. Die Kombination ist erlaubt, daß P. damit rechnen mußte, daß die von ihm aus Kor. verjagten Judenchristen, bekannt mit seinem Plan, nach Jerusalem zu ziehen, eiligst ihm vorausgingen, um nun diese Gemeinde gegen ihn aufzuhetzen und den großzügigen Plan, den er mit der Kollekte verfolgte, zum Scheitern zu bringen. Die ungünstigen Nachrichten, die die Jerusalemer Judenchristen nach Apg 21 21 über P. empfangen haben, können von den aus Kor. zurückgekehrten Gegnern stammen.

Auch die Erhaltung von C ist ein Beweis, daß der letzte Schlag, den P. gegen widerspenstige Elemente in seiner kor. Gemeinde zu führen hatte, geglückt ist. Während der Tränenbrief allmählich von der regelmäßigen Vorlesung abgesetzt und wohl auch nicht für auswärtige Gemeinden abgeschrieben wurde, hat man C zu dem ap. Vermächtnis geschlagen, das der Gemeinde und der Kirche erhalten bleiben sollte. Vermutlich enthielt der Tränenbrief zu viel Tadel und Vorwurf, der den Betroffenen peinlich blieb, und zu wenig Paränese und Lehre von bleibendem Wert. Demgegenüber wird C nach Austreibung der Judaisten als ap. Streitschrift wider die Feinde der ap. Gemeinde, als letztes Schreiben des Ap. an die Gemeinde und als kostbares Fragment ap.r Selbstbiographie immer wieder gelesen, abgeschrieben und nach auswärts verbreitet worden sein. Warum man ihn nicht als

selbständigen „dritten" Kor.-Brief erhielt, brauchen wir nicht zu wissen. Doch läßt sich vermuten, daß der Archivar zur Vereinfachung seiner Arbeit und im Blick auf die Länge von I die Briefe zusammengefügt hat. Daß er dabei die beiden Kollektenkapitel zusammenstellte, ist zu begreifen: Natürlich hätte er ebenso gut — vorausgesetzt daß Kapitel 9 ursprünglich zu C gehörte — Kapitel 8 an C anschließen können. Er wird es richtiger gefunden haben, die ältere Ausführung an ihrer ursprünglichen Stelle zu lassen. Wenn er C an AB anschloß und nicht umgekehrt AB auf C folgen ließ, so darf man darin eine Bestätigung unserer Auffassung sehen, daß C wirklich später als AB geschrieben ist (auch in den Büchern „Jesaja" und „Sacharja" ist B (C) jünger als A). Warum bei der Zusammenschweißung der zwei Briefe nicht nur der Schluß von AB und der Briefeingang von C, sondern möglicherweise auch der Briefbeginn gestrichen worden ist, können wir höchstens noch erraten (s. o.). Danken wir dem Archivar, daß außer dem zweiten und vierten Brief auch der fünfte in unsere Hände gelangt ist, der uns noch viel deutlicher als die anderen Dokumente die großen Schwierigkeiten sehen läßt, mit denen P. zu kämpfen hatte, um auch in den von ihm ganz persönlich gegründeten und lange Zeit persönlich geleiteten Gemeinden seine Autorität zu behaupten, weiter die Gründe zeigt, warum so leicht die Kritik und die Verdächtigung sich an seine Person ansetzen konnte, sowie die Größe seiner Kunst, alle Anfeindungen niederzuwerfen, die er damit beweist, daß er ihnen die Kraft seines ap. Selbstbewußtseins, die Tiefe seiner Gnadenerlebnisse, die Macht berechtigter Erbitterung und die Größe seiner auch zu Opfern bereiten Liebe entgegenstellt.

Register.

1. Sachregister.

Ägyptisches 149. 153f. 394
Almosen 275ff.
Apokalyptik 41. 128. 154ff. 159f. 175. 368ff.
Apostel: Amt 194ff. 267. 295ff. 303ff.; Berufsarbeit 360f.; „Zeichen" 396
Aretas 364ff.
Auferstehung 149

Bekehrung 132. 140. 184f. 201f. 219f. 233f.
Berufungsvision des P. 379f.
Blutschänder (I Kor 5) 9ff. 84. 92. 235. 237. 417
Briefe des P. (Kritik und Auslegung) 56f. 306ff.
Bruderkuß 427

Christologie 67f. 125. 137. 186ff. 197f. 252ff. 292. 418
Christus (durch Chr.) 69f. 107
— -Briefe 105
— -Leiden 40ff. 141ff. 147. 418f.
— -Mystik 40ff. 69f. 129f. 144ff. 182. 197
— -Partei 23ff. 300ff.
Chronologie 26ff. 255f. 364. 366. 373
Cicero 360

Damaskus 363ff.
Dankbarkeit 280ff. 291ff.
Dreizahl 389ff. 429ff.

Echtheit des Briefs 21ff.
Einheitlichkeit des II Kor 11ff. 95ff. (2_{14}). 202f. (6_3). 212. 219f. ($6_{14}-7_1$). 268ff. 286ff. (Kap. 9). 288f. 290. 431ff. (C); s. auch Vierkapitelbrief-Hypothese
Ekstase 179f. 369ff.
Empfehlungsbriefe 103f. 178. 260ff.
Entrückungen 374ff.
Entsündigung 200ff. 217ff. 234
Erneuerung 153f. 189f.
Eschatologie 58. 149f. 157ff. 165ff. 172ff.

Freiheit 76f. 126f.

Gebet 49ff. 69f. 285. 388f. (Gebet zu Jesus).
Geist 73. 106. 111f. 126. 129f. 148. 163f. 328. 428ff.
Gegner des P. 23ff. 177f. 301f. 308ff. 326ff. 330. 339ff. 411f. 432
Gericht 169ff. 171f. 275f. 343f.
Gesetz 111f. 121
Glaube 75ff. 167. 312. 420
Gnostiker 23ff. 301f. 411f.
Gottesdienst 49ff. 131. 427

Haggada 113ff. 323f. 342
Heilungsgebete 389f.
Hellenistisches 111. 142. 151ff. 164ff. 171. 232f. 296f. 345. 369. 377f. 423
Hermetisches 70. 125f. 136. 139
Herrenworte 50. 64. 74. 160. 292. 391f.
Herrscherkult 194
Himmel 371ff. (Anzahl).
Himmelsleib 157ff. 164f.
Himmelsreise 369ff.

Jerusalemer Gemeinde 246. 258ff. 283ff.
Jesus und P. 68f. 187f. 252f.
Josephus 332. 357
Judentum 112. 117ff. 123ff. 131. 154ff. 350f.

Kirche 320ff.
Kollekte 63. 242ff. 402
Krankheit des P. 382ff. 385ff.
Kyniker 94. 195. 207. 209

Lasterkatalog 408
Leiden 154ff. 204ff. 353ff.
Licht 139f. 214
Literarischer Charakter des II Kor 5ff. 35. 51f. 243. 290
Lukas 264

„Macht" Christi 392f.
Matthäus und P. 68f.
Menschwerdung Christi 251ff. 292
Messianischer Krieg 296ff.
Minorität in Kor. 87. 241f.
Mysterien 41. 73. 126. 129. 149. 377f.
Mystik 126. 129f. 216

Nacktheit im Jenseits 162ff.
Narrenrede 316ff. 348ff.
Neuschöpfung 189ff.

Paradies 323ff. 372f.
Paulus: Bildung 331ff.; Persönlichkeit 293f. 306f. 348; Selbstbewußtsein 57f. 66. 138. 142ff. 300ff. 361
Philo (wichtigere Parallelen) 66. 70f. 76f.

111f. 114. 128. 130. 146f. 169. 183. 233. 259. 297. 378. 385. 394. 427. 430f.
Plato 111. 143. 345
Plutarch 345. 381
Pneuma 106. 111. 163f.
Pneumatiker 24f. 57f. 66
Prügelstrafe (die 39) 355f.

Reisepläne des P. 60ff. 312
Rhetorisches 143. 169f. 207. 209. 350ff.

Salben 72f.
Schiffbruch des P. 356f.
Schauen 114. 127f. 136. 139f. 167
Scherflein der Witwe 256ff.
Schwachheit 362f. 392ff. 418f.
Selbstempfehlung 102f. 315f. 344ff.
Selbsterniedrigung 108. 142f. 334
Seneca 54. 129. 143f. 152. 155f. 166f. 277. 400. 430
Siegel 71f.
Sonne 140
Sophistik 100. 133. 137. 178. 297. 332
Sterben vor der Parusie 161f. 166f. 172ff.
Stoisches 39. 76f. 126. 144. 152. 208f. 278
Sündenvergebung 91. 193f.
Sündlosigkeit Christi 197f.

Talmudisches 98f. 142. 209. 321. 323. 375f. 389. 390f. 427
Testament: altes 109f.; neues 121
Teufel 91. 135f. 214f. 323f. 341ff. 383f.
Textkonjekturen 74. 106f. 126. 230. 267f. 314. 333. 367
Textkritik 29ff.; schwierige Stellen 48. 54. 61f. 65. 70. 105f. 165f. 230. 309. 367. 401
Timotheus 32f. 238. 406
Titus 94. 227ff. 248ff. 260ff. 403ff.
Tod Christi 182ff. 196ff.
Trinität 429ff.

Überapostel 330. 395
Unterhalt des Ap. 333ff. 398ff.
Unzucht im Paradies 323ff.
Urapostel 330. 352

Verheißungen 68f.
Verklärung Jesu 130. 140
Versöhnung 191ff.
Verstockung 120f. 124. 135
Vierkapitelbrief-Hypothese 12ff. 75ff. 102. 178. 180. 221. 229. 242. 265. 290f. 306. 313. 405. 409. 415. 420. 425f. 431f.

„Wir" 33f. 67. 226
Wohlgeruch 98

Zweiäonenlehre 189f.
Zwischenbesuch 9ff. 60f. 78. 409. 416f. 432
Zwischenbrief 9ff. 75. 82. 92f. 242. 306. 404f. 431f.
Zwischenfall 9ff. 84. 92. 237ff.

2. Griechische Wörter.

ἅγιοι 246f.
ἁγνός 235
ἀδικεῖν 238
ἀλήθεια 423
ἀμεταμέλητος 232
ἁπλότης 245. 281. 284
ἀποκάλυψις 368
ἀπόστολος 267
ἀρκεῖ 390
ἁρμόζειν 319
ἀρραβών 71. 73
ἄρρητα ῥήματα 377f.
αὐτάρκεια 278
ἀχειροποίητος 159

βεβαιοῦν 71

διαθήκη 109f. 121
δικαιοσύνη 116. 198f. 278f.
δόξα 113ff. 128f. 137. 140

Ἑβραῖοι 350f.
ἐθνάρχης 366
εἶδος 167
εἰκών 137
ἐπιτιμία 86
ἔσω ἄνθρωπος 152f.
ἕτερος 327
εὐάρεστος 168f.
εὐλογία 274
εὐχαριστία 281

θριαμβεύειν 96f.

Ἰσραηλείτης 351

κατοπτρίζειν 127f.
καυχᾶσθαι 177
καύχησις 53
κοινωνία 246. 284

λειτουργία 281

μεταμέλεσθαι 229
μετάνοια 233ff.
μετανοεῖν 410f.
ὁμολογία 283f.

παρακαλεῖν 39. 388
παρρησία 118
πνεῦμα 106. 125f. 129f. 218f.
πρόσωπον 50
πωροῦν 120

σάρξ 218f. 295f.
σημεῖα 396
σκηνοῦν 392
σκόλοψ 384
συνείδησις 53f. 133f.
σφραγίς 72f.

ταπεινός 293

ὑπόστασις 273

χαρίζεσθαι 88
χάρις 55. 63. 243. 252. 391
χειροτονεῖν 262.

Nachträge.

Zu den deutschen Übersetzungen (S. 3) ist noch hinzuzufügen: Das N. T., übersetzt von Hrm. Menge. 2. A. Stuttg. 1923.

Zur Komposition des II Kor (S. 11 f.) vgl. noch A. J. Dickinson, The genetic history of I and II Corinthians (The Review and Expositor XIV 1917, 32–39).

P. L. Couchoud, Reconstitution et classement des lettres de St. Paul (Revue de l'hist. des relig. 1923, 8–31).

Zur Chronologie (S. 26ff.) vgl. jetzt W. Larfeld, Die delphische Gallioinschrift und die paulin. Chronologie (Neue kirchl. Zeitschr. 1923, 638–647).

Zu 2 17 (Polemik gegen die Sophisten S. 100ff.) vgl. noch die Ep. des Lysis an Hipparch bei Jamblich. Vita Pythag. 76.

Zu 4 6 (Symbolik der Sonne S. 140) vgl. noch Ed. Norden Die Geburt des Kindes 1924 S. 99ff.

Zu 5 17 (kosmische Erneuerung S. 190) ebda. S. 46ff.

Zu 11 6 (mangelnde hellenistische Bildung des P. S. 332) vgl. noch Joseph. Ant. XX 12 § 264.

Zu 12 9 (Dreizahl der Gebete S. 389f.) s. Friedländer Sittengesch. Roms [9] IV S. 106.

Zu 12 14 f. (Väter und Kinder) s. Eurip. Alcest. 682ff.

DATE DUE

BS 2344 .M4 v.6 1924
Windisch, Hans, 1881-1935.
Der zweite Korintherbrief

United Theological Seminary Library
MAIN BS2344.M4 v.6 1924
Windisch, Han Der zweite Korintherbrief
3 0645 0002 5899 2